ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

Begründet von Erwin Preuschen, fortgeführt von Hans Lietzmann

IN VERBINDUNG MIT
WALTER BAUER und JOACHIM JEREMIAS

HERAUSGEGEBEN VON
WALTHER ELTESTER

FÜNFZIGSTER BAND

HEFT 3–4

1959

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W35

PROFESSOR JAMES M. ROBINSON
831 DARTMOUTH AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

ZEITSCHRIFT
FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

Alle Manuskripte, Korrekturen und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an Professor D. Walther Eltester in Tübingen-Lustnau, Waldeckstr. 23 (bitte genau adressieren!) erbeten. Herausgeber und Verleger ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustand und in Maschinenschrift einzuliefern. Lateinische Zitate sind für Kursivdruck kenntlich zu machen. Manuskripten, die unverlangt eingehen und deren Rücksendung im Falle der Ablehnung gewünscht wird, ist das erforderliche Rückporto beizufügen.

Die Zeitschrift rezensiert nur ausnahmsweise und nach freiem Ermessen der Herausgeber. Es wird gebeten, von unverlangter Einsendung von Besprechungsstücken abzusehen.

Die Beiträge werden nach den Druckseiten honoriert.

Die Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen bedarf besonderer Vereinbarung mit dem Verleger.

Der Jahrgang erscheint in 4 Heften, der Bezug des ersten Heftes verpflichtet zur Abnahme des ganzen Jahrganges.

Die Herausgeber — Der Verleger

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer
geboren 1877
gestorben 1960

Preis des Jahrgangs DM 36,—. Einzelhefte sind nicht käuflich
Printed in Germany

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

Begründet von Erwin Preuschen, fortgeführt von Hans Lietzmann

IN VERBINDUNG MIT
WALTER BAUER und JOACHIM JEREMIAS

HERAUSGEGEBEN VON
WALTHER ELTESTER

FÜNFZIGSTER BAND

1959

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W35

Inhaltsverzeichnis

(Nach dem Alphabet der Verfasser)

Seite

ALTENDORF, HANS-DIETRICH, Zur Bischofsliste von Gabala 48

BAUER, JOHANNES BAPT., ». . . ΤΟΙΣ ΑΓΑΠΩΣΙΝ ΤΟΝ ΘΕΟΝ« Rm 8 38 (I Cor 2 9, I Cor 8 3) 106

BORGEN, PEDER, The Unity of the Discourse in John 6 277

BULTMANN, RUDOLF, Adam und Christus nach Rm 5 145

BURKILL, T. ALEC, The Notion of Miracle with Special Reference to St. Mark's Gospel 33

CONZELMANN, HANS, Geschichte und Eschaton nach Mc 13 210

ELTESTER, WALTHER, Nachwort 287

GRUNDMANN, WALTER, Fragen der Komposition des lukanischen »Reiseberichts« 252

JAEGER, WERNER, Paideia Christi 1

JEREMIAS, JOACHIM, Jac 4 5: ἐπιποθεῖ 137

JEREMIAS, JOACHIM, Die Muttersprache des Evangelisten Matthäus 270

KLIJN, A. F. J., Die Wörter »Stein« und »Felsen« in der syrischen Übersetzung des Neuen Testaments 99

KUHN, HEINZ-WOLFGANG, Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markusevangeliums 82

NAGEL, WALTER, »Die Finsternis hat's nicht begriffen' (Joh 1 5) 132

RÜGER, HANS PETER, Vier Aquila-Glossen in einem hebräischen Proverbien-Fragment aus der Kairo-Geniza 275

SCHEIDWEILER, FELIX, Die alte Vita Pauli 91

SCHWEIZER, EDUARD, Der Menschensohn 185

THIELE, WALTER, Beobachtungen zum Comma Johanneum (I Joh 5 7 f.) . . 61

TILL, WALTER, Das Evangelium der Wahrheit 165

TREU, URSULA, »Otterngezücht«. Ein patristischer Beitrag zur Quellenkunde des Physiologus 113

WICKERT, ULRICH, Einheit und Eintracht der Kirche im Präskript des ersten Korintherbriefes 73

WICKERT, ULRICH, Bemerkungen zu Clemens von Alexandrien (Quis dives salvetur 19 und 42) 123

WINTER, PAUL, Marginal Notes on the Trial of Jesus 14

WINTER, PAUL, Marginal Notes on the Trial of Jesus, II 221

WINTER, PAUL, The Holy Messiah 275

Zeitschriften-Bibliographie 139, 279

JAMES M. ROBINSON
VILLA PADOVA
3560 PADUA AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

Adam und Christus nach Rm 5

Von **Rudolf Bultmann**

(Marburg a. d. Lahn, Calvinstr. 14)

Karl Barth hat 1952 in den »Theologischen Studien« unter dem Titel »Christus und Adam nach Rm 5« eine Interpretation von Rm 5 vorgetragen. Da er einmal geäußert hat, die theologischen Streitfragen müßten ihre Entscheidung an der Hand der Exegese gewinnen, scheint es mir richtig zu sein, seine Exegese von Rm 5 kritisch zu prüfen. Ich möchte das nun nicht in der Weise tun, daß ich seinen Ausführungen Schritt für Schritt folge, sondern so, daß ich ihnen zunächst einfach mein Verständnis von Rm 5 an die Seite stelle, um nach der Interpretation der beiden großen Abschnitte Rm 5 1-11 und 5 12-21 jeweils kritisch auf Barths Exegese einzugehen. Ich schicke der Interpretation der beiden Abschnitte eine Übersetzung voraus, die, wie sie selbst ja eine gewisse Interpretation enthält, der ausführlicheren Exegese eine Hilfe sein kann[1].

Das Thema bzw. das in Rm 5 zur Sprache kommende Problem erwächst aus dem Vorausgegangenen; es ist die Gewißheit des künftigen (eschatologischen) Lebens der Gerechtfertigten. Eine kurze Übersicht mag das veranschaulichen:

1 18—3 20: Heiden und Juden standen vor der Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ unter der ὀργὴ θεοῦ.

3 21-31: durch das Heilsgeschehen in Christus ist die δικαιοσύνη beschafft worden für die πίστις.

4 1-15: der Schriftbeweis für diese These.

Da die δικαιοσύνη das eschatologische Heilsgut ist, das die ζωή einschließt, und da Paulus ihre Gegenwärtigkeit behauptet, muß er die Frage beantworten: ist denn die ζωή Gegenwart? Sind nicht vielmehr Tod und Sünde Gegenwart? Auf die Frage nach der Gegenwart der ζωή antwortet 5 1-21.

I

5 1-11: der erste Beweis für die Gegenwart der ζωή. Es ist ein Beweis a maiore ad minus: wenn Gerechtigkeit, dann erst recht (πολλῷ μᾶλλον) Leben. Inhaltlich besagt der Beweis: die ζωή ist Gegenwart in der ἐλπίς.

[1] Da es mir hier nur auf die Auseinandersetzung mit K. Barth ankommt, verzichte ich darauf, auf die Interpretation von Rm 5 in der neueren Literatur einzugehen. Auch auf die für einige Verse bestehenden textkritischen Fragen gehe ich hier nicht ein.

PROFESSOR JAMES M. ROBINSON
831 DARTMOUTH AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

Glaube kein Zustand, die Hoffnung kein sicherer Besitz ist, sondern daß der Glaube eine Bewegtheit des Lebens ist, daß er sich in der ὑπομονή immer zu bewähren hat, im Grunde immer neu vollzogen werden muß, damit die Hoffnung immer aufs neue gewonnen werde.

In bezug auf das leitende Problem zeigt sich also: 1. Der Glaubende lebt immer (nur) in der Hoffnung, d. h. nicht auf Grund dessen, was er besitzt, sondern auf Grund dessen, was er erhalten wird, d. h. er lebt aus der Zukunft. Er ist also immer auch Hoffnung, und jede Gegenwart ist für ihn ein Vorläufiges. 2. Aber gerade dieses: das Gegenwärtige als das Vorläufige durchschauen, ist die Frucht des Glaubens; denn es ist die Freiheit vom Gegenwärtigen, die Unangefochtenheit von den θλίψεις, die den Nichtglaubenden in Angst stürzen; also die Freiheit von der ständig das Leben bedrohenden Angst, die Offenheit für die Zukunft. Die Paradoxie des christlichen Seins, die durch das καυχώμεθα ... zum Ausdruck kommt ist also die gleiche, die Paulus II Cor 4 7-11 beschreibt (vgl. II Cor 6 9f. 12 9f.).

Luther erklärt in der Römerbrief-Vorlesung von 1516/17 ganz treffend: Quia qui habet fidem, omnia illa quidem habet, sed abscondite. Per tribulationem autem exercentur ad eminentiam (Ed. Ficker, Glosse 46, 17f.). Ferner: Qualia et qualem invenit tribulatio, talia et talem magis facit (Schol. 133, 14f.). Ad hanc igitur probationem non pervenitur nisi per patientiam. Et fit ista examinatio, ut appareat unicuique suus affectus, i. e. ut quisque cognoscat se ipsum, utrum sc. vere Deum propter Deum diligat, quod Deus sine examinatione cognoscit (Schol. 136, 16ff. Vgl. auch 137 über den Unterschied von spes und presumptio).

Ad 5: Die Gewißheit der Hoffnung findet ihren Ausdruck in dem Satz: ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει. Ob der folgende Satz (ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ...) diesen Satz begründet oder — über die Parenthese vv. 3b-5a hinweg — das καυχώμεθα von v. 3a, ist sachlich gleich.

Wenn Paulus von der ἀγάπη τοῦ θεοῦ (Gen. subj.) sagt ἐκκέχυται κτλ. und dabei das πνεῦμα als den Vermittler nennt, so verbinden sich offenbar zwei Gedanken. Einfacher wäre es ja gewesen, zu sagen: ὅτι τὸ πνεῦμα ἅγιον ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Denn das πνεῦμα ist die ἀπαρχή (8 23), der ἀρραβών (II Cor 1 22) der eschatologischen Zukunft. Dann käme der Gedanke klar heraus: die Hoffnung kann nicht trügen, weil wir das Pfand der Zukunft schon haben, also gewissermaßen schon in der eschatologischen Existenz sind. (Dabei ist es gleichgültig, ob Paulus an den Empfang des Geistes in der Taufe denkt oder an seine Wirkungen in der

Gemeinde oder an ekstatische Erlebnisse oder auch an die Wirkungen des Geistes im Vollzug des christlichen Lebens.) Jedenfalls will Paulus das auch sagen; denn sonst hätte die Erwähnung des πνεῦμα im Zusammenhang keinen Sinn. Nach dem Zusammenhang kann v. 5 nur sagen: wir sind der gött-göttlichen Liebe (die uns, wie vv. 6-8 ausführen, durch Christus gerecht macht) gewiß. Da diese Gewißheit die Gewißheit der Heilsvollendung in der Zukunft einschließt (vv. 9f.), ist sie mit dem Wissen um den Empfang des πνεῦμα identisch. Paulus will also in v. 5 beides zugleich sagen: wir haben das πνεῦμα, und wir kennen die Liebe Gottes. Beides begründet die ἐλπίς bzw. das καυχώμεθα. Beides bildet eine Einheit, weil das πνεῦμα die Gewißheit der Liebe Gottes gibt. vv. 6-8 begründen, daß von der Liebe Gottes geredet werden kann.

Ad 6: Darin, daß Christus für uns starb, ist die Liebe Gottes zur Erscheinung gekommen. Der für uns erfolgte Tod Christi wird in seiner Größe und Bedeutung charakterisiert durch das ἔτι . . . ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν. Doch fügt Paulus verdeutlichend noch hinzu: ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν. Beides wird dann in v. 8 durch das ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν und durch das ἐχθροὶ ὄντες in v. 10 noch einmal ausgedrückt. Wie erstaunlich und großartig das ist, sagt v. 7.

Ad 7: Kaum für einen δίκαιος, höchstens vielleicht für einen ἀγαθός gibt sich jemand in den Tod. Schwerlich ist zwischen δίκαιος und ἀγαθός zu unterscheiden (so wenig wie zwischen den ἀσθενεῖς und den ἀσεβεῖς v. 6, den ἁμαρτωλοί v. 8 und den ἐχθροί v. 10). der zweite Satz will offenbar den ersten nur limitieren. Ob es wirklich Ausnahmen gibt, darüber ist nicht zu reflektieren; durchschnittlich ist es jedenfalls so, und das Erstaunliche des Todes Christi für uns, die Sünder, soll durch die Sätze charakterisiert werden.

Ad 8: v. 8 sagt, daß eben dieser Tod für uns, die Sünder, der Beweis der Liebe Gottes ist. v. 5 ist also bewiesen, und v. 9 zieht die Folgerung für den Gedankengang: die Heilsvollendung ist uns also gewiß, die Hoffnung hat ihren sicheren Grund.

Ad 9: Erst recht (πολλῷ μᾶλλον) gilt also: σωθησόμεθα κτλ. Dabei wird die vv. 6f. gegebene Begründung der ἀγάπη τοῦ θεοῦ wieder zum Bewußtsein gebracht, jedoch so, daß jetzt nicht das Erstaunliche, sondern die Wirkung bzw. die Bedeutung des Todes Christi genannt wird: δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. Unsere Rechtfertigung ist es also, die durch den Tod Christi beschafft worden ist. Statt διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, wie man nach vv. 6-8 erwarten könnte und wie es v. 10 wieder heißt, sagt Paulus jetzt mit einer traditionellen Formel ἐν τῷ

αἵματι αὐτοῦ (vgl. 3 25, wo Paulus auch traditioneller Formulierung folgt. Außer an diesen beiden Stellen und in der tradierten Formel der Eucharistie redet Paulus nicht vom Blut, sondern vom Tod oder vom Kreuz Christi).

Die Zukunftsgewißheit wird jetzt beschrieben durch die Wendung: σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. Es ist die Rettung vor dem der eschatologischen Vollendung vorausgehenden Zornesgericht (die ὀργή ist ebenso objektiv zu verstehen wie die εἰρήνη v. 1).

Ad 10: Das γάρ begründet natürlich nicht v. 9; vielmehr läuft v. 10 parallel mit v. 9. Das γάρ begründet also nochmals v. 5. Das κατηλλάγημεν τῷ θεῷ entspricht dem δικαιωθέντες v. 9, wie das διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ dem ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ entspricht. Dabei wird wieder das Erstaunliche und Bedeutsame betont durch das εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες, wobei das ἐχθροί an die Stelle der ἀσθενεῖς und der ἀσεβεῖς von v. 6 und der ἁμαρτωλοί von v. 8 tritt. Ἐχθρός, das 8 7 den aktiven Sinn »feindlich gerichtet gegen« hat, ist hier wie 11 28 offenbar passivisch verstanden »verhaßt«. Aber beides läßt sich kaum trennen.

Der Schluß πολλῷ μᾶλλον ist wieder der gleiche wie v. 9. Das σωθησόμεθα erhält seine nähere Bestimmung jetzt nicht wie v. 9 durch die Angabe, wovor die Rettung erfolgt, sondern durch die Angabe des Mittels: ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ; denn das ἐν ist offenbar instrumental zu verstehen, und das ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ entspricht dem διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ. Es kommt aber in dieser Formulierung zutage, was für Paulus selbstverständlich ist, daß mit dem Tode Christi seine Auferstehung zusammengehört. Vermöge seiner Auferstehung hat sein Tod die entscheidende Bedeutung gewonnen. Es könnte also statt ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ auch heißen: ἐν τῇ ἀναστάσει αὐτοῦ; vgl. 4 25 und besonders II Cor 4 14.

Ad 11: Der Gedankengang ist eigentlich abgeschlossen; aber Paulus kann sich nicht genug tun, die Gewißheit der christlichen Hoffnung zum Ausdruck zu bringen, und nimmt dabei (nachlässig durch das Part. καυχώμενοι angeschlossen, vgl. 3 24) das Motiv des καυχᾶσθαι von vv. 2f. wieder auf, und zwar wieder mit dem οὐ μόνον δέ von v. 3. Das καυχᾶσθαι ist jedoch jetzt nicht das spezielle von v. 3: ἐν ταῖς θλίψεσιν, auch nicht das allgemeinere von v. 2: ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, sondern das allgemeinste, das möglich ist, und das alles andere in sich schließt: ἐν τῷ θεῷ. Denn Gott ist es, in dem alles andere καυχᾶσθαι begründet ist. Dieser Grund kommt zum Ausdruck, indem das καυχᾶσθαι als ein διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ

Χριστοῦ vermitteltes bezeichnet wird. Denn das διά wird nicht wie vv. 1 f. vom Urheber, sondern vom Vermittler gemeint sein, der liturgischen Sprache entsprechend; aber daß die Gemeinde ihr Gott preisendes Rühmen »vermittelt durch Christus« laut werden läßt, beruht ja darauf, daß es durch Christus begründet ist. Und dieses wiederum kommt zum Ausdruck in dem δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν, was damit gleichbedeutend ist, daß wir durch ihn die εἰρήνη nnd die προσαγωγή erhalten haben. So schließt sich der Ring vv. 1-11. Dabei kommt in dem νῦν zutage die neue Situation im Gegensatz zu dem ἔτι ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν usw. (vgl. das νῦν II Cor 5 16).

Der paradoxe eschatologische Charakter der Gegenwart für den Glaubenden ist in 5 1-11 deutlich gemacht worden, und dadurch ist die Frage nach der Gegenwart der ζωή vorläufig beantwortet worden. Aber ist die Gegenwart der ζωή nicht nur eine relative, d. h. nur in der ἐλπίς antezipierte? Offenbar hat Paulus das Bedürfnis, die Gegenwart der ζωή noch deutlicher zum Ausdruck zu bringen, und das geschieht in 5 12-21.

Barths Interpretation von 5 1-11 gibt den Gedanken des Abschnitts insofern richtig wieder, als er in ihm die Begründung der christlichen Hoffnung im Tode und in der Auferstehung Jesu findet. Dabei ist nur zu bemerken, daß Barth die Auferstehung, auf die nur v. 10 hingedeutet ist, stärker betont als den Tod, auf dem im Text der Nachdruck liegt (vv. 6-9 bzw. 10). Richtig ist es aber ebenso, daß Paulus von einem objektiven Heilsgeschehen spricht. Die Liebe Gottes »hat also nicht auf uns gewartet, sondern ist uns entgegen- und zuvorgekommen« (S. 6). »Wenn sie (die Menschen) glauben, so folgen sie damit nur der in ihm (Christus) über sie gefallenen Vorentscheidung« (S. 8).

Barth interpretiert aber den Abschnitt nicht aus dem Zusammenhang des Briefes und also nicht unter der beherrschenden Frage nach der Gegenwart des Heils, der ζωή. Was ihn interessiert, ist das Verhältnis von Mensch und Christus, und er glaubt, dem Text den Gedanken entnehmen zu müssen, daß Christus als menschliche Einzelperson gleichwohl alle anderen Menschen in sich einschließt. Im Glauben »erkennen und begreifen sie (die Menschen), daß eben diese seine Geschichte in Wahrheit die ihrige ist: daß ihre wesentliche Geschichte nur so etwas wie deren Nachzeichnung und Abbild sein kann« (S. 8). Das bedeutet, »daß eben er in ihnen ist, sie in ihm sind, bevor sie danach gefragt waren, wie es mit ihrer Liebe zu Gott stehen möchte« (S. 8). Man möchte wohl erfahren, wie nach Barth dieses In-Sein zu verstehen ist, zumal die Formulierung die gleiche ist wie die der gnostischen Lehre vom Urmenschen.

Barth interpretiert in dieser Weise, weil er schon 5 12-21 im Blick hat, wo in der Tat jene Christologie vorliegt, während in 5 1-11 die

Stellvertretungs- bzw. Opfer-Vorstellung regiert (ὑπέρ v. 6 und v. 8, ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ v. 9). Die Christologie von 5 12-21, die Barth in 5 1-11 hinein interpretiert, ist faktisch die gnostische, während in 5 1-11 die christologische Lehre mit Hilfe der kultisch-juristischen Begrifflichkeit der jüdischen Tradition formuliert wird.

Aber abgesehen davon, daß Barth diesen Unterschied offenbar nicht sieht: er macht zur Hauptsache, was nur ein untergeordnetes Motiv ist. Denn das eigentliche Thema in 5 1-11 ist die paradoxe Existenz der Glaubenden in der Hoffnung.

II

5 12-21: der zweite Beweis. Adam und Christus; jener der Bringer des Todes, dieser der Bringer des Lebens.

12. Deshalb (gilt): wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt hineinkam und durch die Sünde der Tod und auf diese Weise der Tod weiter seinen Weg nahm zu allen Menschen, weil alle sündigten,
13. — denn bis zum Gesetz war Sünde in der Welt; Sünde wird freilich nicht angerechnet, wenn es kein Gesetz gibt.
14. Aber (trotzdem) herrschte der Tod von Adam bis Mose auch über die, die nicht gesündigt hatten entsprechend der Übertretung Adams, der die Vorabbildung des kommenden (Adam) ist. —
15. Aber nicht ebenso wie mit dem Fehltritt steht es mit der Gnadengabe. Denn wenn infolge des Fehltritts des Einen die Vielen starben, so ist erst recht die Gnade Gottes und das gnädige Geschenk des einen Menschen Jesus Christus reichlich über die Vielen gekommen.
16. Und nicht verhält es sich mit der Gabe in der gleichen Weise, wie (es) bei dem Einen, der sündigte (der Fall war). Denn das Gericht (kam) von dem Einen her (Oder: von dem einen Fehltritt?) und führte zur Verurteilung. Die Gnadengabe aber (kommt) von vielen Fehltritten her (und führt) zur Gerechtsprechung.
17. Denn wenn durch den Fehltritt des Einen der Tod zur Herrschaft kam durch den Einen, dann werden erst recht diejenigen, die die überreiche Gnade und das Geschenk der Gerechtigkeit empfangen, zur Herrschaft kommen im Leben durch den Einen, Jesus Christus.
18. Also nun: wie es infolge eines Fehltritts für alle Menschen zur Verurteilung (kam), so (kommt es) auch infolge einer Rechttat für alle Menschen zur Gerechtmachung, die Leben ist (bedeutet? bringt?).
19. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern warden, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten werden.
20. Das Gesetz aber kam dazwischen hinein, damit sich der Fehltritt mehre. Wo aber die Sünde sich gemehrt hatte, da ist die Gnade überreich geworden,
21. damit wie die Sünde herrschte durch den Tod, so auch die Gnade herrsche durch (die) Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesus Christus, unseren Herrn.

Ad 12: Der Satz ist ein Anakoluth; denn das ὥσπερ findet keine Entsprechung in einem Nachsatz. Es wird nachträglich durch das ὡς in v. 18 wieder aufgenommen. Der Satz wird zunächst

durch eine Parenthese vv. 13f. unterbrochen. Dann aber wird statt der erwarteten durch ὥσπερ . . . οὕτως ausgedrückten Analogie zwischen Adam und Christus zunächst die Verschiedenheit in der Analogie durch ein ἀλλ' οὐχ ὡς . . . οὕτως beschrieben (v. 15).

v. 12 sagt, daß durch »den einen Menschen«, Adam, die Sünde in die Welt (d. h. in die Menschheitsgeschichte) gebracht wurde und demzufolge der Tod das Schicksal aller Menschen wurde. Das eigentliche Interesse des Satzes ist nicht das, den Ursprung der Sünde aufzuzeigen, sondern den Ursprung des Todes als Folie für das eigentliche Thema des Abschnitts: den Ursprung des (neuen) Lebens. Denn das Thema von vv. 12-21 ist im Zuge des Zusammenhangs ja der Aufweis der Gegenwärtigkeit des Lebens bzw. die Gewißheit des Lebens für die christliche Menschheit: wie durch Adam der Tod über die adamitische Menschheit gebracht wurde, so ist durch Christus jetzt das Leben für die Menschheit gebracht worden. Da aber für Paulus der Tod als Strafe oder Folge der Sünde gilt, mußte er auch von Adams Sünde reden.

Es ist nun charakteristisch, daß Paulus nicht das Bedürfnis hat, den Ursprung der Sünde Adams aufzuzeigen. Sie besteht für ihn in Adams παράπτωμα (vv. 15. 17) bzw. παρακοή (v. 19). Die Genesis-Erzählung schwebt also vor. In dieser wird freilich weder die Sünde noch der Tod der Menschheit auf Adams Sünde zurückgeführt, wie denn Gen 3 im AT überhaupt keine Rolle spielt. Erst im späteren Judentum wurde dem Fall Adams die Bedeutung zugeschrieben, daß er Sünde und Tod in die Welt gebracht habe (IV. Esr, syr Bar, Rabbinisches bei Str.-B. III, 227f.). Paulus setzt das als bekannt voraus. Indem er aber die jüdischen Gedanken vom Satan als dem Verursacher von Sünde und Tod und vom »bösen Trieb« beiseite läßt, bleibt er bei dem einfachen Gedanken: die Sünde kam durch das Sündigen in die Welt. Darauf, daß die Sünde schon in Adam schlummerte und durch Gottes ἐντολή geweckt und aktualisiert wurde (7 7-11), reflektiert Paulus hier nicht; erst recht nicht auf die Anschauung, daß Adam ψυχικός und χοϊκός war (I Cor 15 44-49) und also gar nicht imstande war, Gottes ἐντολή zu vernehmen (vgl. 7 14: ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν). Als χοϊκός war Adam ja von vornherein dem Tode verfallen, und es bedurfte des Sündigens gar nicht.

Das διὰ τοῦτο, mit dem v. 12 an vv. 1-11 angeschlossen ist, kann verstanden werden: deshalb, weil wir durch Christus die καταλλαγή erhalten haben, gilt es, daß Christus, der Bringer des Lebens, das Gegenbild zu Adam, dem Bringer des Todes,

ist. Aber vv. 12-21 sollen offenbar nicht einfach eine Folgerung aus vv. 1-11 sein, sondern eine Weiterführung des Gedankens von der Gegenwärtigkeit des Lebens, ein zweiter Beweis. Daher wird das διὰ τοῦτο nicht mehr als eine Übergangswendung sein.

Da es im Zusammenhang nur darauf ankommt, daß Adam den Tod in die Welt gebracht hat, ist der begründende Satz »weil alle sündigten« (an sich könnte das ἐφ' ᾧ ebensogut masc. wie neutr. verstanden werden: »auf Grund dessen«, »durch den verursacht«; aber dann müßte Adam unmittelbar vorher genannt gewesen sein) eigentlich überflüssig. Der Tod war ja nun einmal als Folge der Sünde Adams in die Welt gekommen! Ja, der Satz bringt auch in Verlegenheit; denn während in v. 12 die Verantwortung für Sünde und Tod auf Adam fällt, wird jetzt die Verantwortung den sündigenden Menschen zugeschrieben. Begreiflich ist es freilich, daß Paulus, für den der Tod die Folge der Sünde ist, auch von der Sünde derer redet, über die Adam den Tod gebracht hat.

Ad 13f.: Die Schwierigkeit wird durch vv. 13f. noch gesteigert. Die Verse sollen das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον begründen, indem sie eben dieses sagen, daß nach Adam die Sünde und also auch der Tod in der Menschheit herrschten. Andererseits will Paulus aber auch den Unterschied der Sünde der Menschen nach Adam von der Sünde Adams hervorheben, indem er sagt: ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν τῷ κόσμῳ — wohl gab es also unmittelbar nach Adam Sünde in der Welt — ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου. Wie aber kann von einem »Nicht-angerechnet-werden« der Sünde die Rede sein, wenn sie doch den Tod zur Folge hatte? Darauf läßt sich keine Antwort geben. Offenbar will Paulus sagen, daß die Sünde von Adam bis Mose anderer Art war als die des Adam. Das eben bringt v. 14 zum Ausdruck, indem die Sünder vor Mose als solche bezeichnet werden, die nicht in der Weise Adams gesündigt haben. Aber kann es eine Sünde geben, die nicht παράβασις (oder παρακοή v. 19) ist?

Damit aber wird die Verwirrung doppelt groß: 1. der Grundgedanke: die Bestimmtheit der adamitischen Menschheit durch Adam, der Sünde und Tod in die Welt gebracht hat, wird verdorben durch das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον; 2. die Sünde Adams und die Sünde der vormosaischen Menschheit werden in einer unmöglichen Weise unterschieden, weil das Gesetz erst die Sünde zur wirklichen Sünde macht.

Die ganze Verwirrung hat ihren Grund darin, daß die Adam-Christus-Parallele, d. h. also der Gedanke von zwei

Menschheiten (bzw. zwei Menschheits-Epochen) und deren Bestimmtheit je durch ihren Anfänger ein gnostischer Gedanke ist, der kosmologisch, nicht heilsgeschichtlich gedacht ist. Er kommt in seiner Reinheit I Cor 15 21f. zutage.

ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος,
καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν.
ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν,
οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.

Ebenso I Cor 15 47f.:

ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός,
ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ.
οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί,
καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι.

Hier ist weder von der Sünde als dem Grunde des Todes, noch vom Gesetz die Rede. Der Tod ist hier — echt gnostisch — als das Schicksal verstanden, das über die vom ersten Urmenschen abstammende Menschheit gebracht worden ist.

Die Sachlage ist klar. Paulus kann sich nicht damit begnügen, in 5 1-11 das Leben als ein in der Hoffnung schon vorausgenommenes beschrieben zu haben, sondern er will es als ein schon jetzt durch Christus beschafftes darstellen; es ist mit Christus gleichsam abscondite schon Gegenwart, wenngleich es für den Einzelnen erst in der Zukunft aktualisiert werden wird (vv. 17 und 19). Eben um die Gegenwärtigkeit des Lebens behaupten zu können, greift er zu dem gnostischen Urmenschen-Mythos. Er korrigiert ihn 1. durch das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον v. 12; 2. indem er die kosmologische Betrachtung durch die heilsgeschichtliche ergänzt durch die Reflexion auf die Bedeutung des Gesetzes in der adamitischen Menschheit.

Infolge der sich in den Grundgedanken mischenden Nebengedanken, kommt der Grundgedanke selbst merkwürdig nachklappend in dem angehängten Relativsatz zum Ausdruck: ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος, ein Satz, der als Überschrift über dem ganzen Abschnitt stehen könnte. Durch ihn wäre eigentlich herausgefordert, daß jetzt der positive Nachsatz zu dem ὥσπερ v. 12 gebracht würde. Statt dessen will Paulus zunächst die Ungleichheit in der Gleichheit betonen, was freilich den Grundgedanken selbst nicht klarer macht, aber die Großartigkeit der Gestalt Christi und seiner Gabe, seine Überlegenheit über Adam, zum Ausdruck bringt.

Ad 15: ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως τὸ χάρισμα. In dieser thetischen Formulierung des Gegensatzes sind die gegensätz-

lichen Begriffe nicht deutlich gegeneinander gestellt. Denn entweder müßte als Gegensatz zu παράπτωμα folgen: ὑπακοή, oder dem χάρισμα müßte κρίμα bzw. κατάκριμα entsprechen. Aber es ist klar, daß Paulus, wenn er von παράπτωμα spricht, dessen Konsequenz im Sinne hat, und wenn er von χάρισμα redet, dessen Voraussetzungen mitmeint.

Worin der Gegensatz besteht, wird doppelt erläutert: εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς ... πολλῷ μᾶλλον κτλ. Wieder liegt keine genau formulierte Antithese vor. Zunächst erwartet man den Gegensatz Adam-Christus, etwa so wie er v. 18 formuliert ist. Aber dem τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι entspricht nicht τῇ τοῦ ἑνὸς ὑπακοῇ, sondern dem εἷς (Adam) wird jetzt Gott gegenüber gestellt, dessen χάρις (= Gnadenakt) dem παράπτωμα des Adam gegenübertritt. Dadurch kommt jedoch zum Ausdruck, daß das, was Christus geleistet hat durch seine ὑπακοή, in Gott selbst seinen Grund hat, wie denn der Ertrag der ὑπακοή sogleich, und zwar parallel mit Gottes χάρις, genannt wird: καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι κτλ. Daß diese Gnadengabe das Leben ist, versteht sich im Zusammenhang der Antithese Adam-Christus von selbst. — Sodann ist der Gegensatz auch insofern ungenau formuliert, als dem οἱ πολλοὶ ἀπέθανον das ἡ χάρις ... εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν gegenübertritt. Auch das ist jedoch keine Verschiebung des Gedankens, da ja die δωρεά, die die »Vielen« empfangen, eben das Leben ist, wobei noch zu bedenken ist, daß das οἱ πολλοί nach semitischer Redeweise mit den πάντες vv. 12. 18 gleichbedeutend ist; vgl. den Wechsel in v. 18/19.

Während in vv. 17. 19 (21) die Nachsätze futurisch sind, heißt es hier im zusammenfassenden Aor. ἐπερίσσευσεν. Das Verhältnis Adam-Christus ist hier also ohne Rücksicht auf die (noch ausstehende) Aktualisierung formuliert wie in dem nicht temporal bestimmten Satz v. 18.

Der Nachsatz zu dem εἰ γάρ ist nicht eine einfache Entsprechung (»wenn das Eine gilt, dann gilt auch das Andere«), sondern es heißt: πολλῷ μᾶλλον; also: »dann gilt erst recht«. Es liegt also nicht eine einfache antithetische Parallele zwischen Adam und Christus vor. Warum aber »erst recht«? Vielleicht liegt die jüdische Vorstellung zugrunde, daß das Gute so viel mächtiger ist als das Böse (IV Esr 4 30-32 Sifre 5, 17 bzw. 120a bei Str.-B. III, 230). Es kann aber auch der Gedanke vorliegen, daß die Wirkung der ὑπακοή Christi um so viel gewaltiger ist, als sie eine Gegenwirkung ist, die den Widerstand der bestehenden Situation überwinden mußte, während die Wirkung des Falles Adams auf keine Gegenwirkung stieß. Das macht v. 16 wahrscheinlich.

Ad 16: Der γάρ-Satz von v. 16 läuft dem εἰ γάρ-Satz von v. 15 parallel. Jedoch wird jetzt nicht einfach das δώρημα bzw. das χάρισμα dem ἁμαρτάνειν Adams gegenübergestellt. Vielmehr beruht der den ersten Satz (καὶ οὐχ . . .) erläuternde Gegensatz auf dem ἐξ ἑνός . . . ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων. In der Adam-Reihe steht also am Anfang ein παράπτωμα, am Anfang der Christus-Reihe πολλὰ παραπτώματα. Die Antithese Adam (παράπτωμα)-Christus (χάρισμα) ist damit etwas verschoben, und zwar offenbar, um das πολλῷ μᾶλλον von v. 15, das in v. 17 wiederaufgenommen wird, zu erläutern. Man kann fragen, ob das ἐκ (ἐξ) bei ἑνός und bei πολλῶν παραπτωμάτων verschiedenen Sinn hat, nämlich bei ἐξ ἑνός nur zeitlichen Sinn: »von dem Einen aus«, während es dann bedeutet: »obwohl viele παραπτώματα vorlagen«.

Eine weitere Verschiebung liegt darin vor, daß in dem erläuternden Satz statt des παράπτωμα des Adam die Verurteilung dieses παράπτωμα genannt wird: κρίμα, und als Folge statt des θάνατος der πολλοί: κατάκριμα. Κρίμα = Gericht und κατάκριμα = Verurteilung können unterschieden werden, doch bedeutet κρίμα oft auch die Verurteilung; und hier kann es sich im Grunde doch beide Male nur um Verurteilung handeln. Der Wechsel des Wortes ist wohl nur dadurch begründet, daß Paulus die Verurteilung der πολλοί als etwas noch Umfassenderes charakterisieren will als die Verurteilung Adams. Daß er überhaupt von κρίμα bzw. κατάκριμα spricht, ist wohl dadurch veranlaßt, daß für ihn die Begriffe ζωή und δικαιοσύνη so eng zusammengehören, daß er auch den Gedanken der δικαιοσύνη — hier natürlich im Gegensatz zum κατάκριμα in der Form δικαίωμα — einführt, was ja dem Zuge der gesamten Ausführungen seit 1 17 bzw. 3 21 entspricht.

Da Paulus aber statt des παράπτωμα des Adam das κρίμα genannt hat, kann er jetzt in der Antithese nicht die ὑπακοή Christi nennen, sondern nur das durch die ὑπακοή ermöglichte χάρισμα, und er muß zu dem εἰς κατάκριμα die Antithese bilden: εἰς δικαίωμα, obwohl das χάρισμα ja gerade im δικαίωμα besteht.

Ad 17: v. 17 bringt wieder einen parallelen Satz zu dem εἰ γάρ-Satz von v. 15 und zu dem γάρ-Satz von v. 16. Der Sinn ist wieder der, die Antithese Adam-Christus im Sinne des πολλῷ μᾶλλον von v. 15 klar zu machen. Das εἰ γὰρ . . . ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν . . . entspricht sachlich dem εἰ γάρ-Satz von v. 15 und dem τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα von v. 16. Im Unterschied von v. 16 wird jetzt der Gegensatz zwischen dem εἷς und den πολλοί nicht mehr zum Ausdruck gebracht; denn nur

im Vordersatz erscheint das εἷς. Der Nachdruck fällt jetzt vielmehr auf den Gegensatz θάνατος-ζωή, und das πολλῷ μᾶλλον betont wieder das Übergewicht der ζωή über den θάνατος.

Sehr merkwürdig ist es nun, daß dem παράπτωμα Adams nicht die ὑπακοή Christi gegenübergestellt wird, sondern statt dessen die Personen genannt werden, für die diese ὑπακοή die ζωή gebracht hat: οἱ τὴν περισσείαν . . . λαμβάνοντες. Mit dem Wort περισσεία wird das ἐπερίσσευσεν von v. 15 wieder aufgenommen, durch τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης das χάρισμα und die δωρεὰ ἐν χάριτι von v. 15. Statt ζωή tritt hier δικαιοσύνη ein, was schon durch v. 16 vorbereitet war. Daß aber δικαιοσύνη und ζωή zusammengehören, findet seinen Ausdruck in dem ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν, wobei das βασιλεύσουσιν den Gegensatz bildet zu dem ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν.

In dem Fut. βασιλεύσουσιν tritt nun hervor, daß die Aktualisierung des Lebens, das Christus schon beschafft hat, noch bevorsteht. Aber zugleich ist die Paradoxie der christlichen Situation dadurch angedeutet, daß es heißt: οἱ . . . λαμβάνοντες. Denn dieses Empfangen, das ja im Glauben sich vollzieht, ist ein gegenwärtiges.

Zugleich ist angedeutet, daß (im Unterschied vom gnostischen Mythos) die Menschheit nach Christus mit diesem nicht durch naturhafte Zusammengehörigkeit verbunden ist, wie ja auch das dem Mythos entsprechende ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται von I Cor 15 22 (s. o.) nach 15 23 nur für diejenigen Geltung hat, die τοῦ Χριστοῦ sind. Dann aber besteht zwischen Adam und Christus ein Grundunterschied, auf den Paulus nicht hingewiesen hat. Denn für die adamitische Menschheit gab es ja keine Wahl zwischen Tod und Leben, sondern alle waren dem Tode verfallen. Nach logischer Konsequenz müßten nach Christus alle Menschen das Leben erhalten. Natürlich meint Paulus das nicht; vielmehr stehen jetzt alle Menschen vor der Entscheidung, ob sie zu den λαμβάνοντες gehören wollen, vorausgesetzt, daß das Wort der Verkündigung sie überhaupt erreicht hat. Während also Adam den Tod über alle Menschen nach ihm gebracht hat, ohne daß es eine Möglichkeit des Entrinnens gäbe, hat Christus für alle die Möglichkeit gebracht.

Eines aber ist nun deutlich: so wie das Schicksal der adamitischen Menschheit durch das παράπτωμα Adams praedestiniert ist, so ist zwar nicht das Schicksal der Menschheit nach Christus prädestiniert durch die ὑπακοή Christi,

denn dieses hängt ja von der Glaubensentscheidung des λαμβάνειν ab. Wohl aber ist das Schicksal der λαμβάνοντες determiniert. Denn sie sind ja nicht mehr in der Lage der Juden, die durch die eigene Leistung, die ἔργα, die ζωή erringen müssen, sondern die ζωή ist ihnen gewiß; sie ist schon vor ihnen für sie da. Wie Adams Fall, durch den die adamitische Menschheit bestimmt war, vor dieser sich ereignet hatte, so ist Christi ὑπακοή und die δωρεὰ ἐν χάριτι (v. 15), das δικαίωμα (v. 16), die δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης vor ihnen, vor allen ihren Bemühungen schon da. Zum κατάκριμα kommt es, weil alle Einzelnen sündigten (v. 12: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον), aber zur δικαιοσύνη kommt es nicht, weil die Einzelnen wie Christus die ὑπακοή prästieren, sondern sie braucht nur als durch Christus beschaffte im Glauben empfangen zu werden. Gratia praeveniens!

Jetzt endlich, nachdem seit v. 15 die Ungleichheit in der Parallele Adam-Christus dargestellt und damit die Bedeutung Christi schon aufgezeigt worden ist, wird in v. 18 das ὥσπερ von v. 12 durch das ἄρα οὖν ὡς von v. 18 wieder aufgenommen.

Ad 18: Der antithetische Parallelismus Adam-Christus wird jetzt durch ὡς-οὕτως rein durchgeführt, indem nicht die Personen, sondern ihre Verhaltungen einander entgegengesetzt werden: παράπτωμα-δικαίωμα, und als Folge: κατάκριμα-δικαίωσις ζωῆς (Gen. epexeget. oder obj.?). Die Parallelität selbst ist durch das doppelte δι' ἑνός ... εἰς πάντας ἀνθρώπους ausgedrückt. Daß das κατάκριμα im θάνατος besteht, versteht sich von selbst. Korrespondiert in v. 16 dem κατάκριμα das δικαίωμα, so sagt Paulus jetzt εἰς δικαίωσιν ζωῆς, um den Begriff der δικαιοσύνη wieder zur Geltung zu bringen; weil er soeben δικαίωμα im Sinne von »Rechttat« gebraucht hat, wählt er jetzt das Subst. δικαίωσις.

Ad 19: v. 19 läuft v. 18 parallel und hat höchstens insofern begründenden Charakter, als an die Stelle von παράπτωμα und δικαίωμα die wohl als konkreter empfundenen Begriffe παρακοή und ὑπακοή treten. Der Ertrag des entgegengesetzen Verhaltens wird jetzt beschrieben durch ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν einerseits und durch δίκαιοι κατασταθήσονται andererseits. Wenn das Fut. κατασταθήσονται nicht einfach vom Gesichtspunkt des Wendepunkts der Zeit gewählt ist, so kommt darin wieder der Zukunftscharakter der ζωή zum Ausdruck wie in v. 17.

Das κατασταθήσονται bedeutet natürlich nicht »sie werden als solche angesehen werden, die Gerechte sind«, sondern »sie werden zu Gerechten gemacht werden«, wie ja auch die adamitischen Menschen nicht nur so angesehen wurden, als

ob sie Sünder seien, sondern wie sie infolge der παρακοή des Adam zu Sündern wurden. Die δικαιοσύνη bezeichnet ja nicht die ethische Qualität, sondern (als forensisch-eschatologischer Begriff) das Verhältnis zu Gott. Der Glaubende ist als der durch Gottes Richterspruch Freigesprochene der Gerechte.

Das ἁμαρτωλός-δίκαιος entspricht dem Gegensatz θάνατος-ζωή, wie denn durch den ganzen Abschnitt die grundlegende Antithese durch wechselnde synonyme Begriffe charakterisiert wird. Wenn an Stelle der πάντες ἄνθρωποι von v. 18 jetzt wieder die πολλοί treten, so liegt darin keine Änderung des Sinnes (s. o.).

Mit v. 19 könnte der Gedankengang geschlossen sein. Die Parallele Adam-Christus ist vollständig durchgeführt, indem Gleichheit und Ungleichheit ausführlich dargestellt worden sind. Wenn Paulus in vv. 20f. wieder auf den νόμος zu sprechen kommt, der schon vv. 13f. als eine zwischen Adam und Christus stehende Größe genannt worden war, so mag das Motiv zunächst ein apologetisches bzw. polemisches sein gegenüber der jüdischen Behauptung, daß das Leben durch das Gesetz vermittelt wird. Wie fest 5 12-21 im Zusammenhang des Gedankengangs von 3 21-4 25 steht, ist dann doppelt deutlich. Zugleich aber gewinnt durch v. 20 der kosmologische Sinn des zugrunde liegenden gnostischen Mythos einen heilsgeschichtlichen Sinn, wie denn schon durch die Begriffe κρίμα-δικαίωμα usw. die Begrifflichkeit des Mythos, der nur von θάνατος und ζωή reden kann, durchbrochen ist.

Ad 20: νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα . . . Das Gesetz ist also nicht der Weg zum Leben, sondern, wie schon vv. 13f. erkennen ließ, der Weg zum Tode; denn sein Zweck war: ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. Aber dieser schreckliche Zweck ist nach der Absicht Gottes gerade ein heilsamer; denn der Wirkung des παράπτωμα gegenüber gelangt die Übermacht der Gnade zur Geltung: οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις. Zugrunde liegt die Erkenntnis: es gibt keine Gnade als für den Sünder. Das Gesetz aber bringt die Sünde zutage: τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη (Gal 3 19). Denn es weckt die schlummernde Sünde (7 7-11), die durch das Gesetz den Tod wirken soll, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός (7 13). Die Grundsünde des Menschen ist ja das καυχᾶσθαι, und eben dieses, das sich beim Juden auf das Gesetz gründet, soll zerschlagen werden. Χάρις gibt es nur, wo es keine καύχησις mehr gibt: ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη (3 27).

Der kosmologische Aufriß des Mythos ist also zu einem heilsgeschichtlichen geworden. Die beiden Perioden der

Menschheitsgeschichte folgen nicht einfach aufeinander wie im Mythos, sondern es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen ihnen. Die erste Periode, als die der Sünde, bereitet die zweite Periode, als die der Gnade, vor. Zu bedenken ist freilich, daß Paulus den inneren Zusammenhang nur als den zweier Perioden der Menschheitsgeschichte darstellt und dabei nicht an die Geschichte des Individuums denkt, wie ja auch nach Gal 3 21-25 der νόμος der παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν nicht ist, indem er das Individuum in die subjektive Verzweiflung hineinführt, aus der es zur Gnade aufschaut. Paulus denkt vielmehr an die objektiv verzweifelte Situation der Menschheit, aus der die im Gehorsam des Glaubens ergriffene Gnade, die durch Christus Wirklichkeit geworden ist, herausführt.

Luther hat den heilsgeschichtlichen Gedanken in die Geschichte des Individuums projiziert, wenn er sagt: »Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua« (de servo arb., WA XVIII, 719). Ebenso in der Römerbrief-Vorlesung: »Unde cum Dominus habeat nomen Salvatoris, adiutoris in tribulationibus . . ., qui noluerit pati, quantum in ipso est, spoliat eum suis propriis titulis et nominibus. Sic enim nullus erit ei homini Jhesus i. e. Salvator, quia non vult esse damnatus; nullus eius Deus creator, quia non vult esse nihil, cuius ille sit creator« (Schol. ed. Ficker II, 135, 20ff.).

Ad 21: Das ὑπερπερισσεύειν der χάρις wird in dem Finalsatz von v. 21 beschrieben, in dem wieder durch ὥσπερ-οὕτως der Grundgedanke von vv. 12-21 zum Ausdruck gebracht wird: ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ (entsprechend den Formulierungen vv. 14 und 17), οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ κτλ. (entsprechend der Formulierung von v. 17), nur daß jetzt die sachliche Größe statt der die χάρις empfangenden Personen genannt ist. Indem das Ziel als die ζωὴ αἰώνιος bezeichnet wird, wird das Thema bzw. das Problem von 5 1-11. 12-21 zum Schluß gekennzeichnet, und das διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν betont noch einmal das heilsgeschichtliche Ereignis, das den Umschwung gebracht hat.

Die Entsprechung der beiden Sätze ὥσπερ-οὕτως ist im Grunde nicht genau. Genau genommen sollte es entweder heißen: ὥσπερ ἐβασίλευσεν ὁ νόμος διὰ τῆς ἁμαρτίας εἰς θάνατον. Aber so kann Paulus nicht sagen; er müßte sagen: ἡ ἁμαρτία διὰ τοῦ νόμου. Oder: οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ τῆς ζωῆς. Aber das konnte er auch nicht sagen, wenn er noch die δικαιοσύνη nennen wollte; denn διὰ τῆς ζωῆς εἰς δικαιοσύνην wäre unmöglich.

Der finale ἵνα-Satz gibt an sich nur die Zweckbestimmung an. Daher ist durch das (ἵνα . . .) ἡ χάρις βασιλεύσῃ . . . keine Zeitangabe über die Gegenwart oder die Zukunft der ζωή gemacht. Wenn Paulus aber die ζωή als αἰώνιος charakterisiert, so wird er an die Zukunft denken. Gleichwohl zeigt vv. 12-21 die paradoxe Situation der Glaubenden. Denn die künftige ζωή ist in verborgener Weise doch gegenwärtig, weil Christus dagewesen ist und weil der für die Glaubenden noch bevorstehende Tod seines Tod-Sinnes beraubt ist. Das δικαίωμα (v. 16) bzw. die δικαίωσις ζωῆς (v. 18) ist ja Gegenwart für die δικαιωθέντες ἐκ πίστεως (v. 1). Die Glaubenden werden nicht erst die χάρις und die δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης (v. 17) empfangen, sondern sie empfangen sie schon jetzt als die Glaubenden.

Im Unterschied von vv. 1-11 ist in vv. 12-21 die Paradoxie der christlichen Situation dadurch aufgezeigt, daß der Ton nicht auf der Vorläufigkeit der Gegenwart, sondern auf der Gegenwärtigkeit des Zukünftigen liegt.

Wie interpretiert nun Karl Barth Rm 5 12-21? Wie 5 1-11 interpretiert er 5 12-21 ohne Rücksicht auf den Zusammenhang des Briefes und auf die leitende Fragestellung. Er findet daher in 5 12-21 nicht die paradoxe christliche Situation beschrieben, für die die ζωή zugleich Gegenwart und Zukunft ist. Vielmehr ist nach ihm das Thema von 5 12-21 »das Geheimnis und die Wahrheit der menschlichen Natur als solcher« (S. 50), das Wesen des Menschen als solchen. Während 5 1-11 direkt nur von Christus und den an ihn Glaubenden gesprochen habe, rede 5 12-21 vom Menschen als solchem.

Der Zusammenhang von 5 12-21 mit 5 1-11 sei zu verstehen: weil wir schon als Menschen, als Adams Kinder und Erben, innerhalb des Reiches Christi stehen, deshalb steht es mit den Glaubenden so, wie vv. 1-11 beschrieben worden ist (S. 52). Das διὰ τοῦτο v. 12 bezieht Barth also auf den ganzen Abschnitt vv. 1-11. Aber indem er das ὥσπερ ignoriert (v. 12 sei wahrscheinlich nicht als Anakoluth zu verstehen, sondern als »eine Art Überschrift«, S. 9), ergänzt er ein ὅτι, das für den ganzen Abschnitt 5 12-21 gelten soll. Er erklärt: deshalb »weil wir uns schon als Schwache, Sünder, Gottlose und Feinde, schon als Kinder und Erben Adams und also auch in der Vergangenheit, aus der wir herkommen, nicht etwa einfach außerhalb des Bereiches der Wahrheit Jesu Christi, sondern faktisch im Stande einer bestimmten, wenn auch negativen Entsprechung zu seiner heilvollen Herrschaft befanden«, rühmen wir uns »durch ihn« unserer Hoffnung (S. 9). »Es war, recht verstanden, schon unser einstiges Sein außer Christus ein noch verborgenes, aber reales Sein in ihm. Im Blick darauf wagen wir es, zu bekennen, daß wir Frieden mit Gott haben

. . .« (S. 10). Mitten in jenem ersten Bereich selbst war außer der Sünde Adams und ihrer Folge »auch die Kreuzigung Jesu Christi und in ihr unsere Versöhnung Ereignis« (S. 23). »Derselbe Jesus Christus ist also auch schon dort« (S. 24).

Davon vermag ich im Text nichts zu sehen. Paulus sagt nichts davon, daß die adamitische Menschheit innerhalb der Herrschaft Christi stand, sondern er stellt die Perioden vor und nach Christus rein als Gegensätze gegeneinander als die Periode der Sünde (und des Gesetzes) und des Todes und als die Periode der δικαίωσις ζωῆς. Und er sagt nicht, daß wir uns rühmen im Rückblick auf die vergangene Periode, weil in dieser auch schon Christus gegenwärtig gewesen sei. Er sagt nichts davon, daß wir nachträglich die Ordnung des Reiches Christi auch in der Welt Adams wieder erkennen dürfen (S. 10).

Während Paulus zwei Weisen des menschlichen Seins einander gegenüberstellt, richtet Barth an den Text die Frage nach dem Wesen des Menschen als solchen: »wie es eigentlich und ursprünglich um den Menschen steht« (S. 11), eine Frage, die als solche gewiß richtig und notwendig ist. Wenn Paulus sie auch nicht gestellt hat, so könnte die Antwort darauf doch implizit im Text enthalten sein. Aber welches ist die Antwort, die Barth aus dem Text entnehmen zu können meint? Das ursprüngliche Wesen des Menschen sei nicht dem Bilde Adams, sondern dem Bilde Christi zu entnehmen (S. 11). Adam ist von Christus aus zu interpretieren, nicht Christus von Adam aus (S. 11). Die Menschheit Christi ist der Schlüssel zum Geheimnis des Menschen als solchen (S. 51)! »Wie es zwischen Adam und uns stand, so kündigt v. 12 an, so steht es ursprünglich und eigentlich zwischen Christus und uns« (S. 12). Alles, was von Adam und uns Anderen zu sagen ist, hat in dem seine Wahrheit, was von Christus und uns Anderen zu sagen ist: »so also, daß wir Adam von Christus und nicht Christus von Adam her zu verstehen haben« (S. 14f., vgl. S. 54). Nur scheinbar ist Adam gleich Christus ein Erster, das Haupt einer Menschheit; wir sind als Menschen dadurch gerechtfertigt und gerettet, daß weder Adam unser Haupt noch wir seine Glieder sind« (S. 15). Eben dieses »konstituiert und erhält unsere menschliche Natur« (S. 15). Das vermeintlich Zweite ist das wahrhaft Erste, das vermeintlich Erste das wahrhaft Zweite (S. 31). In Wahrheit ist Adam »Einer unter Anderen« (S. 55).

Aber Paulus weiß davon nichts, sondern sagt, wenn er v. 12 Adam als den τύπος τοῦ μέλλοντος bezeichnet, das Gegenteil, wie er auch I Cor 15 45-47 ausdrücklich Adam und Christus als den ersten und den zweiten Menschen unterscheidet und die umgekehrte Reihenfolge ausdrücklich ablehnt. Paulus redet auch nicht von der menschlichen »Natur«, sondern von der adamitischen und der christlichen Menschheit. Wenn man auch sagen kann: »Der Tod gehört so wenig zur ur-

sprünglichen Menschheit wie die Sünde« (S. 19), weil ja erst durch Adam Sünde und Tod in die Welt kamen, so reflektiert Paulus doch nicht auf eine ursprüngliche Menschheit, deren Haupt Christus war, so daß wir dem Bilde Christi entnehmen müßten, »wie es eigentlich und ursprünglich um den Menschen steht«.

Ich glaube nun wohl zu verstehen, wie Barth zu seiner gewaltsamen Interpretation kommt. Ich glaube sogar, daß er recht hat zu sagen: »Das Christliche ist abgesehen von aller Religiosität heimlich, aber in radikaler Wahrheit das allgemein Menschliche« (S. 52), jedoch nicht mit der Begründung, daß Christus »oben« steht als der »Erste« und Adam »unten« als der »Zweite« (S. 53). Sinnvoll kann doch nur gemeint sein, daß das menschliche Sein seine Eigentlichkeit nur gewinnt als christliches Sein, d. h. im Glauben an die Gnade Gottes, die sich in Christus offenbart hat. Diese Gnade hat doch nach Paulus ihren Charakter dadurch, daß sie (im Unterschied von einer Schöpfungsgnade, wenn man von einer solchen reden darf, was Paulus jedenfalls nicht tut) Ereignis ward, als die Fülle der Zeit gekommen war (Gal 4 4), und die das Alte zum Vergangenen machte und ein Neues heraufführte (II Cor 5 17), und daß durch sie die Herrschaft Christi aufgerichtet wurde, unter der die sündige adamitische Menschheit noch nicht stand. Eben das wird durch Barths Exegese verschleiert.

Warum? Offenbar leitet ihn (natürlich unbewußt) seine These, daß es nicht heißen dürfe »Gesetz und Evangelium«, sondern nur »Evangelium und Gesetz«. Das kommt in seiner Interpretation von v. 20 zutage. Wohl sagt er richtig, daß die παραπτώματα der »Anknüpfungs- und Ausgangspunkt« für die Gnade sind (S. 18, 20 und 25). Der innere Zusammenhang von Sünde und Gnade ist jedoch nicht gesehen, wenn nicht als Höhepunkt bzw. als das eigentliche Wesen der Sünde die καύχησις gesehen ist. Daher ist der heilsgeschichtliche Sinn des Gesetzes nicht erfaßt. Barth interpretiert das ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα: »damit die Übertretung nicht verdeckt, sondern offenbar bleibe« (S. 37). Den Heiden, die das Gesetz nicht hatten, blieb es »erspart«, daß die Sünde »auch in ihnen so groß, d. h. (!) so offensichtlich wurde« (S. 39, vgl. S. 33ff.). Das Problem des οὐκ ἐλλογεῖται v. 13 löst Barth deshalb so, daß die Menschen ohne das Gesetz »ihren Idealen und Irrtümern leben« (S. 34), weil sie in Unwissenheit sündigen (S. 35). Unter dem Spalt, der durch die menschliche Existenz geht, haben sie nicht eigentlich (!) gelitten, »seinem Anblick weiß man sich im schlimmsten Fall durch ein bißchen Tragik (!) zu entziehen« (S. 34/35). Als ob Paulus bei dem οὐκ ἐλλογεῖται an die Kultur der Heiden gedacht hätte und nicht vielmehr an den Zeitabschnitt zwischen Adam und Mose!

So wird der Sinn des ὑπερεπερίσσευσεν v. 20 nicht von der Übermacht der Gnade als Gnade über die Sünde verstanden, sondern

dreifach motiviert: 1. weil Jesus als Jude den Menschen verkörpert hat, der sich Gott widersetzt (S. 41, vgl. S. 43: Gott selbst ist »als Sünder und Sterbender an des Menschen Stelle getreten«, ähnlich S. 49); 2. weil die Juden gerade Jesus verwarfen, ihn als Sünder verurteilten und sterben ließen (S. 41—44); 3. weil der Tod Jesu für alle Menschen gelten sollte und daher die Römer ihn kreuzigten (S. 45 bis 49).

Nach allem dürfte deutlich sein, daß Barth die mythologische Grundlage der Argumentation 5 12-21 verkennt. Wenn für ihn Adam nicht das Haupt der vorchristlichen Menschheit ist, sondern »Einer unter Anderen«, der als solcher die Menschheit vertritt (S. 55), so ist im Grunde Adam zur Idee des Menschen geworden. Der Mythos, nach dem Adam der bestimmende Urmensch ist, ist »entmythologisiert« worden, wenngleich in einer fragwürdigen Weise. Denn wie Paulus die mythologische Kosmologie zu einer Heilsgeschichte zu machen bestrebt ist, kommt gerade so nicht zur Geltung.

Wie die Gestalt Adams zur Idee wird, so scheint auch Christus zu einer Idee zu werden. Wenn er nach Barth »wahrer Mensch« schlechthin ist, so ist er doch nicht der konkrete historische Mensch, sondern die Idee des »wahren« Menschen. Da nun nach Barth zur wahren menschlichen Natur die Einheit von Mensch und Menschheit gehört, gilt, daß »auch der sündige Mensch, den wir allein kennen, hinsichtlich dieser Einheit die menschliche Natur Christi widerspiegelt und also nicht aufgehört hat, der wahre Mensch zu sein und uns das Bild des wahren Menschen zu zeigen« (S. 55). Wie man das aus Rm 5 herauslesen kann, ist mir unverständlich.

(Abgeschlossen am 4. Oktober 1958)

Das Evangelium der Wahrheit

Neue Übersetzung des vollständigen Textes

von **Walter Till**
(Manchester, University, Dpt. of Coptic Studies)

Der koptische Text des 'Evangeliums der Wahrheit' liegt uns in einer allerdings nicht ganz vollständigen Erstausgabe vor, die unter dem Titel 'Evangelium veritatis' erschienen ist[1] und eine französische, eine deutsche und eine englische Übersetzung des veröffentlichten Textes enthält. Die Unvollständigkeit der Erstausgabe hat darin

[1] Michel Malinine, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel; als 6. Band der »Studien« aus dem C. G. Jung-Institut, herausgegeben von C. A. Meier, Zürich 1956.

ihren Grund, daß zwei Blätter dieses Textes nicht in Zürich sind und daher den Herausgebern nicht bekannt sein konnten. Bei der Durcharbeitung der in der Erstausgabe veröffentlichten Züricher Blätter bin ich an manchen Stellen zu einer von der dort gegebenen Übersetzung abweichenden Auffassung gekommen. Meine diesbezügliche Meinung und ihre Begründung habe ich in einem besonderen Artikel veröffentlicht[2].

Seit der Ausgabe der Züricher Blätter sind photographische Wiedergaben der vier Seiten der in Kairo befindlichen Blätter veröffentlicht worden[3]. Auf Grund dieser Veröffentlichung ist eine deutsche Übersetzung erschienen[4]. Ich habe den Text dieser vier Seiten ediert mit einer Übersetzung, die in manchen Einzelheiten von der bereits veröffentlichten abweicht[5]. Alle diese Veröffentlichungen muß ich hier als bekannt voraussetzen, da sonst alles wiederholt werden müßte. Ich habe hier nur das Neuhinzugekommene begründet.

Das vollständig erhaltene 'Evangelium der Wahrheit' ist gewiß ein für die Geschichte der Gnosis wichtiges Dokument. Wer aber erwartet, darin besonders tiefe, geistreiche, oder wenigstens originelle Gedanken zu finden, wird bei der Lektüre bitter enttäuscht sein und Irenäus in seinem Urteil rückhaltlos beipflichten, daß es eine Frechheit sei, so etwas ein 'Evangelium' zu nennen. Es ist allerdings nicht ausgemacht, ob Irenäus (Adv. haer. III, 11, 9) dabei tatsächlich diesen Text im Auge hatte. Das Einzige, was er über den Inhalt des valentinianischen Evangelium veritatis sagt, ist, daß er nicht mit dem der kanonischen Evangelien übereinstimmt, was ja gewiß auf unseren Text zutrifft, aber eine rein negative Feststellung ist, die für alle gnostischen 'Evangelien' ebenso richtig ist. Die Meinungen der zuständigen Forscher sind diesbezüglich noch nicht einheitlich.

Die uns vorliegende koptische Version des 'Evangeliums der Wahrheit' richtig zu verstehen, hat seine Schwierigkeiten. Die ägyptische Sprache — also auch das Koptische — hat keine zur Wiedergabe philosophischer Gedanken geeignete Ausdrucksweise entwickelt. Der koptische Übersetzer eines solchen Textes sah sich daher vor unüberwindliche Schwierigkeiten gestellt und wir dürfen ihn also nicht geringschätzen, wenn wir seine uns oft unbeholfen und verworren

[2] Bemerkungen zur Erstausgabe des Evangelium veritatis. Orientalia NS 27 Rom 1958), 269—286.

[3] Pahor Labib, Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo, vol. I, Kairo 1956, Tafeln 5, 6, 9 und 10.

[4] Hans-Martin Schenke, Die fehlenden Seiten des sog. Evangeliums der Wahrheit. Theologische Literaturzeitung 83, Leipzig 1958, 497—500.

[5] Die Kairener Seiten des Evangeliums der Wahrheit. Orientalia NS 28 (Rom 1959) 170—185.

erscheinenden Bemühungen, seiner Aufgabe gerecht zu werden, vor uns sehen. An vielen Stellen kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß schon der griechische Text ungeschickt formuliert war. Ich denke da besonders daran, daß es oft nicht klar ist, worauf sich die Personalpronomina beziehen. Der koptische Übersetzer hat vielleicht überdies den griechischen Text stellenweise nicht verstanden oder mißverstanden. Oft wundert man sich über die dem Verständnis durchaus nicht förderliche, verzwickte, unkoptische Wortstellung.

Selbstverständlich muß die Klarheit der koptischen Version darunter sehr leiden und auch dem Kopisten werden bei der Abschrift eines solchen Textes, den er vielleicht stellenweise gar nicht verstand, mehr Fehler unterlaufen sein, als das bei der Abschrift eines flüssig verständlichen Textes der Fall zu sein pflegt. Das betrübliche Ergebnis für uns ist jedenfalls, daß es in solchen Texten viele Stellen gibt, die sich unserem Verständnis nicht ohne weiteres erschließen. Man wird sich das volle Verständnis erst schrittweise durch die Zusammenarbeit vieler erarbeiten müssen.

Einen solchen Beitrag will dieser Artikel bringen, der — soviel ich weiß — zum erstenmal eine Übersetzung des ganzen Textes gibt, die überdies in vielen Einzelheiten von den bisher veröffentlichten Übersetzungen abweicht.

Der Verfasser des 'Evangeliums der Wahrheit' gibt keine systematische Darstellung einer Lehre oder auch nur eines Teiles davon. Der Text läßt auch keine klare Disposition erkennen. Anscheinend behandelt der Verfasser seine Themen, wie sie ihm gerade einfallen, nicht der natürlich gegebenen Reihenfolge entsprechend. Er kommt öfter auf dasselbe zu sprechen, das er dann mit anderen Worten und durch andere Vergleiche verständlich zu machen sucht. Es macht den Eindruck, als hätte das 'Evangelium der Wahrheit' ein Enthusiast verfaßt, der sich in höhere Sphären gehoben fühlte und die Wonnen der Seligen genoß. Jedenfalls war er kein kühl und logisch denkender Philosoph, wie der Verfasser des 'Apokryphon des Johannes', sondern ein sich wortreich ausdrückender Schwärmer. Der Inhalt der 27 großformatigen Manuskriptseiten läßt sich in wenigen Worten zusammenfassen[6].

Die Wurzel alles Seins ist 'Der Vater' oder 'Vater der Wahrheit', wie er zu Beginn mit seinem vollen Titel genannt wird. Das ganze All ist aus ihm hervorgegangen. Dadurch, daß es sich von ihm getrennt hat, ist die Erkenntnis vom Vater verloren gegangen. Die Folge davon sind Angst und Schrecken, die ihrerseits wieder das richtige Erkennen hindern. Dadurch gewann der Irrtum an Macht und schuf schließlich aus Nichtigem die Materie.

---

[6] Vgl. R. McL. Wilson, The gnostic Problem (London 1958), 155—163.

Um die Erkenntnislosigkeit zu beseitigen, ließ der Vater das Wissen von sich ausgehen. Die Übermittlung des Wissens an die Menschen erfolgte durch Jesus Christus, der die Menschen zur Wahrheit führte und sie so von der Erkenntnisunfähigkeit befreite. Deshalb zürnte ihm der Irrtum und vernichtete ihn: er wurde ans Kreuz geschlagen. In anderem Zusammenhang wird etwas über das Wirken Christi als Lehrer der Wahrheit gesagt und den Anhängern werden Anweisungen gegeben für ihre Lehrtätigkeit und überhaupt für ihr Verhalten. Das Ziel ist, daß das vom Vater ausgegangene All durch die Rückkehr zu ihm seine Vollendung findet, was durch das von Christus vermittelte Wissen möglich ist.

Das erlösende Wissen besteht in Selbsterkenntnis, die den vom Vater Ausgewählten und Vorgemerkten, den Begnadeten, zukommt. Nachdem sie den Ruf vernommen haben, erkennen sie, daß der Mensch im Göttlichen seinen Ursprung hat und auch dorthin wieder zurückkehrt. Sobald der Mensch diese Erkenntnis erlangt hat, beeilt er sich, aus dieser unvollkommenen materiellen Welt wegzukommen und wieder zum Vater zurück zu gelangen.

Es wird der Zustand des durch Wissen Erlösten geschildert. Wenn er die Wahrheit erkennt, gleicht er einem, der aus einem bedrückenden Traum erwacht und mit einem Schlag erkennt, daß das, wovor er sich soeben noch gefürchtet hat, gar nicht existiert. Alle Beklemmung und Angst ist plötzlich geschwunden. Die Erlösung durch die Belehrung wird auch mit dem Dichten undicht gewordener Gefäße verglichen und mit der Tätigkeit eines Arztes, der einen Kranken heilt.

Der 'Geruch' des Vaters — das heißt wohl das, woran der Wissende allüberall das Vorhandensein und Walten Gottes erkennt — durchdringt alles. Unser eigener ursprünglicher 'Geruch' — das heißt wohl das Göttliche in uns — ist erkaltet, unwirksam geworden. Durch die Wärme der göttlichen Liebe wird der erkaltete Geruch wieder erwärmt, also wirksam. Darin besteht die Frohbotschaft. Ein längerer Abschnitt ist auch dem Namen des Vaters gewidmet, den er dem Sohn (= Jesus Christus) verliehen hat. Daran knüpfen sich weitere Betrachtungen und Spekulationen über den Namen.

Mit dem Bemerken, daß man von dem Verfasser, da er sich ja nun in göttlichen Sphären befindet, die Behandlung anderer Dinge nicht erwarten kann, schließt die Schrift. Das darin zutage tretende Weltbild ist sehr einfach und steht dem orthodoxen Christentum sehr nahe. Die charakteristischen gnostischen Elemente sind sozusagen nur in Spuren vorhanden.

Ich bemühe mich, im folgenden eine möglichst wörtliche Übersetzung zu geben mit allen Ungeschicklichkeiten und Unvollkommenheiten des koptischen Textes, um ein möglichst unverfälschtes Bild

zu geben. Die Wörtlichkeit der Übersetzung hat ihre natürliche Grenze dort, wo sie sprachwidrig oder unverständlich würde. Um die Verständlichkeit zu erhöhen, habe ich nicht zeilenmäßig übersetzt, was ja nur bei gegenüberstehendem Text einen Sinn hat. Außerdem habe ich einigen Stellen Sinnerklärungen beigefügt. Um den Vergleich mit dem koptischen Text zu erleichtern, habe ich den Beginn jeder fünften Zeile durch die entsprechende Zahl in Klammern angegeben. Außerdem ist zu Beginn jedes Abschnittes in gleicher Weise die Stelle vermerkt.

Übersetzung

Das Evangelium (εὐαγγέλιον) der Wahrheit ist Jubel für diejenigen, die vom Vater der Wahrheit die Gnade empfangen haben, ihn kraft des Wortes zu erkennen, das vom (35) πλήρωμα ausgegangen ist (und) das im Denken und (im) Verstande (νοῦς) des Vaters war, das (= Wort) ist der, von dem man als dem Erlöser (σωτήρ) spricht, da das der Name des Werkes ist, das er vollbringen soll(te) zur Erlösung derer, die (17, 1) den Vater nicht gekannt haben, wobei die Bezeichnung 'Evangelium' (εὐ.) der Ausdruck (wörtlich das Erscheinen oder das Erscheinenlassen) der Hoffnung (ἐλπίς) ist, da es das Finden bedeutet für die, die es (oder: ihn = den Vater) suchen.

(17, 4) Also (ἐπειδή): (5) Das All wandte sich nach dem (zurück), aus dem es hervorgegangen war, und das All war innerhalb des Unfaßbaren, Undenkbaren gewesen, dessen, der alles Denken übersteigt, da[7] das (10) Nichtkennen des Vaters (d. h. der Umstand, daß der Vater nicht erkannt wurde) Angst und Furcht erzeugte. Die Angst δέ verdichtete sich wie ein Nebel, so daß niemand sehen konnte. Deswegen gewann (15) der Irrtum (πλάνη) an Kraft. Mit Nichtigem baute er diese seine Materie (ὕλη) auf, ohne die Wahrheit[8] erkannt zu haben. Er (= der Irrtum, oder: sie = die Materie) wurde zu einem Gebilde (πλάσμα) (und) gestaltete (20) den Ersatz der Wahrheit nach Kräften in Schönheit.

(17, 21) Das war aber für ihn, den Unfaßbaren, Undenkbaren, keine Demütigung. Denn (γάρ) nichts war die Angst, die Erkenntnisunfähigkeit und das Gebilde (πλάσμα) (25) der Täuschung, während die feste Wahrheit unveränderlich, unerschütterlich, unverschönerbar ist.

(17, 28) Deshalb verachtet (καταφρονεῖν) den Irrtum (πλάνη). So verhält es sich (mit ihm): Er hat keine (30) Wurzeln. Er entstand in Verschleierung des Vaters (d. h. dadurch, daß man den Vater nicht erkannte). Existierend bringt er (= der Irrtum) Werke (ἔργον) hervor

---

[7] Begründet den erwähnten Umstand, daß das All sich ihm zuwandte.

[8] 17, 17 ist in *ntimntmêe* zu emendieren.

und Erkenntnisunfähigkeit und Ängste, um (ἵνα) damit die (35) der Mitte zu verführen und gefangen zu nehmen (αἰχμαλωτίζειν).

(17, 36) Die Erkenntnisunfähigkeit des Irrtums (πλάνη) war nicht offenbar. Sie ist kein (18, 1) [. . .] beim Vater. Die Erkenntnisunfähigkeit ist nicht beim Vater entstanden, wenn sie auch in bezug auf ihn entstanden ist (d. h. der Vater hat sie nicht geschaffen, sondern er wird nicht erkannt). Was hingegen in ihm (oder: durch ihn) entsteht, ist das Wissen. (5) Dieses ist in Erscheinung getreten, damit (ἵνα) die Erkenntnisunfähigkeit verschwinde und man den Vater erkenne. Da (ἐπειδή) die Erkenntnisunfähigkeit entstanden ist, weil man den Vater nicht kannte, wird die Erkenntnisunfähigkeit dann (τότε), wenn man (10) den Vater kennt, von dieser Zeit an nicht (mehr) existieren.

(18, 11) Das ⟨ist⟩ das Evangelium (εὐ.) dessen, nach dem sie suchen, der sich (oder: es = das Evangelium) den Vollkommenen durch die Barmherzigkeit (pl.) (15) des Vaters geoffenbart hat (oder emendiert: der oder das . . . geoffenbart worden ist). Dieses geheime Mysterium (μυστήριον) (= der Vater) hat durch Jesus Christus die in der Finsternis (Befindlichen) erleuchtet. Aus der Erkenntnisunfähigkeit heraus hat er sie erleuchtet (und) hat (ihnen) einen Weg gegeben. Dieser (20) Weg aber (δέ) ist die Wahrheit, die er sie gelehrt hat. Deshalb zürnte ihm der Irrtum (πλάνη), bedrängte ihn, vernichtete ihn. Er wurde an ein Holz genagelt.

(18, 24) Er ist (25) eine Frucht des Wissens vom Vater geworden. Sie ist nicht mehr zugrunde gegangen, da sie gegessen (d. h. aufgenommen) worden ist. Denen aber (δέ), die sie aßen, gab er (d. h. verlieh der Vater die Gnade), daß sie durch diesen Fund zu Freude wurden (d. h. sich über diesen Fund freuten). Er (30) nämlich (δέ) fand diese in sich und sie fanden ihn in sich, diesen Unfaßbaren, Undenkbaren, den Vater, diesen Vollkommenen, der das All schuf, da das All (35) in ihm war und das All ihn brauchte, weil er dessen Vollendung in sich zurückgehalten hatte, die er dem All nicht gegeben hatte.

(18, 38) Der Vater neidet (φθονεῖν) nicht. Was an Neid (φθόνος) ist denn (d. h. könnte denn sein) zwischen ihm und seinen Gliedern (μέλος)? (19, 1) Denn (γάρ) wenn der Äon [. . . getan] hätte, hätten sie nicht [zum] Vater [hinauf] kommen können, da er ihre Vollendung in sich zurückhält (und) (5) sie ihnen gibt für eine Rückkehr zu ihm und ein einziges vollkommenenes Wissen. Er ist es, der das All geschaffen hat, als das All in ihm war und das All seiner bedurfte.

(19, 10) Wie jemand[9], bezüglich dessen es einige gibt, die ihn nicht kennen, er will (aber), daß sie ihn kennen und daß sie ihn lieben,

[9] Das *abal hitoot*= (19, 10/11) scheint wie 24, 33 ganz bedeutungslos zu sein. Wörtl. »von einem«. Wahrscheinlich unkoptische Wiedergabe einer griechischen Wendung.

so — (15) denn (γάρ) wessen bedürfte das All, wenn nicht (εἰ μή τι) des Wissens? — wurde der Vater zu einem ruhigen und (auf Wirksamkeit) bedachten Wegweiser.

(19, 18) Er (= Christus) kam in die Mitte der (= ganz offen in die) Lehrstätten (und) sprach (20) als Lehrer das Wort. Die in ihrem eigenen Sinn Weisen (σοφός) (d. h. die sich selbst weise dünkten, ohne es zu sein) kamen zu ihm, indem sie ihn prüften (πειράζειν). Er aber (δέ) beschämte sie, weil sie (25) eitle (Tröpfe) waren. Sie haßten ihn, denn sie waren nicht wirklich klug.

(19, 27) Nach all diesen kamen auch die Kleinen zu ihm (wörtlich zu mir), die, denen (30) die Kenntnis des Vaters zu eigen ist. Nachdem sie größer geworden waren, lernten sie die Erscheinungsformen (?) des Vaters kennen. Sie erkannten, sie wurden erkannt; sie wurden gepriesen, sie priesen.

(19, 34) In ihrem Herzen erschien (35) das lebendige Buch der Lebenden, das im Denken und (im) νοῦς (20, 1) [des] Vaters geschrieben steht und (das) seit (der Zeit) vor der Begründung (καταβολή) des Alls im Unfaßbaren von ihm (= dem Vater) war. Dieses (Buch) ist niemand imstande wegzunehmen, weil (ἐπειδή) (5) es dem, der es nehmen wird, auferlegt ist, getötet zu werden. Keiner von denen, die auf die Rettung vertrauten, konnte (sich) zeigen, bevor dieses Buch zugänglich wurde (wörtlich: mitten her kam). (10) Deswegen erbarmte sich der Barmherzige, der Getreue (πιστός), Jesus, indem er die Leiden auf sich nahm, bis er jenes Buch nahm, da (ἐπειδή) er wußte, daß dieser sein Tod für Viele Leben ist.

(19, 15) Wie das Vermögen (οὐσία) des verstorbenen Hausherrn verborgen bleibt, solange (das) Testament (διαθήκη) nicht geöffnet worden ist, so (ist es) auch (δέ) (mit) dem All, das verborgen war, solange der Vater des Alls (20) unsichtbar (ἀόρατος) war. Dieser[10] ist ein aus sich (selbst Entstandener), aus dem alle Wege (zur Erkenntnis) gekommen sind. Deswegen erschien Jesus (und) nahm das Buch an sich. (25) Er wurde an ein Holz genagelt (und) machte die Verfügung (διάταγμα) des Vaters am Kreuze (σταυρός) kund (wörtlich schlug . . . an). O, diese so große Lehre, da er sich bis zum Tod erniedrigte (wörtlich: herunter brachte), obwohl er mit dem (30) ewigen Leben bekleidet war. Nachdem er die zerschlissenen Fetzen (d. h. den unbrauchbar gewordenen Leib) von sich abgetan hatte, zog er die Unvergänglichkeit[11] an, die niemand von ihm wegzunehmen imstande ist.

---

[10] Vielleicht ist dieser Satz als Umstandssatz an das Vorhergehende angeschlossen.

[11] Der Gegensatz zwischen »zerschlissen« und »Unvergänglichkeit« ist im Koptischen dadurch besonders markiert, daß beide Ausdrücke vom selben Verbum *teko*

(20, 34) Nachdem er (35) in die eitlen Räume der Schrecken (d. h. die materielle Welt) hineingegangen war, ging er an denen vorüber, die der Erkenntnisunfähigkeit entkleidet waren[12], indem er Wissen und Vollendung war (und) verkündete, was im (21, 1) [Vater] ist, damit [. . .] die unterrichtete, die die Belehrung annehmen würden. Die, die Belehrung annehmen werden, sind aber (δέ) die Lebenden, die ins (5) Buch der Lebenden eingeschrieben sind. Sie erhalten Belehrung über sich selbst. Sie werden beim (oder: vom) Vater aufgenommen, wenn sie sich ihm wieder zuwenden. Da (ἐπειδή) die Vollendung des Alls im Vater ist, (10) ist es notwendig (ἀνάγκη), daß das All zu ihm hinauf steigt.

(21, 11) Dann (τότε), wenn einer erkennt (d. h. die gnostische Lehre annimmt), erhält er das seine (d. h. was ihm von Natur aus zukommt) und zieht es an sich. Denn (γάρ) wer (15) unwissend ist, dem fehlt etwas (wörtlich: er leidet Mangel) und es ist etwas Wichtiges (wörtlich: Großes), das ihm fehlt, denn (ἐπειδή) es fehlt ihm das, was ihn vollenden soll.

(21, 16) Da (ἐπειδή) die Vollendung des Alls im Vater ist, ist es notwendig (ἀνάγκη) (20) δέ, daß das All zu ihm emporsteigt (und) jeder einzelne das seine erhält. Er (= der Vater) hat sie vorher aufgeschrieben (d. h. vorgemerkt), nachdem er sie vorgesehen hatte, sie denen zuzugesellen (wörtlich: geben), (25) die aus ihm gekommen waren. Diese, deren Namen er (= der Vater) schon vorher kannte, wurden am Ende gerufen, so daß (ὡς) einer, der erkennt (d. h. ein Gnostiker) der ist, dessen Namen (30) der Vater ausgesprochen hat. Denn (γάρ) der, dessen Name nicht genannt worden ist, ist unwissend. Denn wie würde jemand hören, dessen Name nicht gerufen worden ist? Denn (γάρ) wer (35) bis zuletzt unwissend ist, ist ein Gebilde (πλάσμα) der Erkenntnisunfähigkeit und er wird mit ihr aufgelöst werden. Wenn (es) nicht (so wäre), warum haben diese Elenden keinen (22, 1) Namen, haben sie nicht (d. h. vernehmen sie nicht) die Stimme (= den Ruf)? Drum (ὥστε) ist einer, wenn er weiß (d. h. die gnostische Lehre angenommen hat), einer von Oben. Wenn er gerufen wird, (5) hört er, antwortet und wendet sich dem zu, der ihn ruft, steigt zu ihm empor und erkennt, wie er gerufen wird.

(22, 9) Da er weiß (d. h. in die Lehre eingeweiht worden ist), tut er (10) den Willen dessen, der ihn gerufen hat. Er will ihm wohl-

»verderben, zugrundegehn« gebildet sind, also wörtlich etwa: verdorben und Unverderbbarkeit.

[12] Das kann heißen, daß diese seiner Hilfe nicht bedurften. Wahrscheinlich soll aber diese Stelle wirklich heißen: Er ging weg von diesen (= den Räumen des Schreckens, der materiellen Welt) ⟨und begab sich zu denen,⟩ die frei von Erkenntnisunfähigkeit waren. In diesem Fall wäre der Text wie so oft durch ein Homoioteleuton (*nneei*) verstümmelt.

gefällig sein (und) empfängt Ruhe. Ein jeder erhält den (ihm zukommenden) Namen[13]. Wer in dieser Art weiß, erkennt, woher er gekommen ist (15) und wohin er geht. Er erkennt wie einer, der trunken geworden ist (und) aus seiner Trunkenheit zurückgekehrt ist. Nachdem er zu sich selbst zurückgekehrt ist, hat er das seine (pl.) richtiggestellt.

(22, 20) Er hielt viele vom Irrtum (πλάνη) ab. Er zog vor ihnen her bis zu ihren Orten, aus denen sie sich entfernt hatten, als sie den Irrtum (πλάνη) annahmen (25) über die Tiefe (βάθος) dessen, der jeden Ort umfaßt, ohne daß es einen (oder: etwas) gäbe, der (bzw. das) ihn umfaßt[14]. Es war ein großes Wunder, daß sie im Vater waren, ohne ihn zu kennen, und sie waren (30) imstande, allein (d. h. ohne fremdes Zutun) heraus (d. h. vom Vater weg) zu kommen, da (ἐπειδή) sie nicht imstande waren, den, in dem sie waren, in sich aufzunehmen (d. h. zu begreifen) und zu erkennen.

(22, 33) Denn (γάρ) sein Wille war von ihm nicht ausgegangen. (35) Denn (γάρ) er offenbarte sich (oder: ihn = den Willen) als (oder: entfaltete sich zu einem) Wissen, mit dem alle seine Sprößlinge (?) übereinstimmen.

(22, 38) Das ist nämlich das Wissen des lebenden Buches, das er (23, 1) am Ende dieser seiner (pl.) [. . .] den Äonen offenbarte, indem es offenbar ist [. . .], denn es sind keine Buchstaben (?) (τόπος für τύπος) von Stimmen noch (οὐδέ) Schriftzeichen (5) ohne Stimme[15], so daß (ἵνα) sie jemand liest und an eitles (Zeug) denkt, sondern (ἀλλά) es sind Schriftzeichen der Wahrheit; wenn man (sie aus-)spricht, (10) erkennt man sich selbst. Jedes Schriftzeichen ist ein vollkommener Gedanke wie ein vollkommenes Buch, da es Schriftzeichen sind, die von der (15) Einheit geschrieben worden sind, da sie der Vater geschrieben hat, damit (ἵνα) die Äonen durch diese seine Schriftzeichen den Vater erkennen sollten.

(23, 18) Seine (= des Vaters) Weisheit (σοφία) ersinnt (μελετᾶν) (20) das Wort, seine Belehrung spricht es aus, sein Wissen hat (es) geoffenbart. Seine Nachsicht (?) ist wie eine Krone über ihm (= dem Buch); seine (25) Freude ist mit ihm verbunden; sein Glanz hat es erhoben; sein Bild (?) hat es geoffenbart; sein Wohlbefinden hat (30) es in sich aufgenommen; seine Liebe (ἀγάπη) hat sich in ihm verkörpert (-σῶμα); sein Vertrauen hat es umfaßt. So geht das Wort des Vaters (35) heraus im (d. h. wohl: ins) All als Frucht (24, 1) seines Herzens und Abbild (?) seines Willens.

---

[13] Der sinnlose Satz des koptischen Textes: »der Name des einen wird ihm zuteil« ist m. E. in dem angeführten Sinn zu emendieren.

[14] Vgl. Berolinensis Gnosticus 86, 13—16.

[15] Wörtlich: die einer Stimme ermangeln. Die Herausgeber fassen diese beiden Ausdrücke als: Vokal- und Konsonantenzeichen.

(24, 3) Aber es (= das Wort, der λόγος) trägt das All, erwählt es (pl.) und nimmt auch (5) das Aussehen (?) des Alls an. Es reinigt es (pl.), es bringt es (pl.) hin zum Vater, hin zur Mutter — Jesus (= Subjekt) — durch (?) die Grenzenlosigkeit der Güte.

(24, 9) Der Vater eröffnet seinen Busen (oder: Schoß), sein Busen aber (δέ) ist der Heilige Geist (πνεῦμα); er läßt sein Verborgenes offenbar werden, sein Verborgenes ist sein Sohn; damit (ἵνα) (15) die Äonen ihn durch das Mitleid (pl.) des Vaters erkennen und aufhören bemüht zu sein, nach dem Vater zu forschen, in ihm ruhend, da sie wissen, (20) daß dieser die Ruhe ist.

(24, 20) Dadurch, daß er den Mangel (an Wissen durch Belehrung) behob (wörtlich: füllte), löste er das Kleid (σχῆμα) auf (d. h. erwies er dessen Nichtigkeit). Sein Kleid (σχῆμα) ist die Welt (κόσμος), in der er (= der Sohn?) diente. (25) Denn (γάρ) der Ort, wo es Eifersucht und Streit gibt, ist mangelhaft. Der Ort hingegen (δέ), der die Einheit ist, ist vollkommen.

(24, 28) Da (ἐπειδή) der Mangel entstand, weil man (30) den Vater nicht erkannte, wird der Mangel dann (τότε), wenn man den Vater erkennt, von diesem Zeitpunkt an nicht (mehr) bestehen. So wie jemandes Unwissenheit dann (τότε), wenn er (35) erkennt, von selbst schwindet, nämlich seine Unwissenheit, wie die Finsternis schwindet, wenn (25, 1) das Licht erscheint, so schwindet auch der Mangel durch die Vollkommenheit. Das Kleid (oder: die äußere Gestalt, σχῆμα) ist von diesem Zeitpunkt an nicht mehr sichtbar, (5) sondern (ἀλλά) wird durch das Hinzukommen der Einheit verschwinden, denn (γάρ) jetzt, zur Zeit, da die Einheit die Räume erfüllen wird, sind für sie (pl.) ihre (pl.) Dinge gleich (?). (10) Durch die Einheit wird sich jeder empfangen. Durch Wissen wird er sich aus einer Artenvielheit (15) zu einer Einheit läutern, indem er wie eine Flamme die Materie (ὕλη) in sich aufzehrt, die Finsternis durch Licht, den Tod durch Leben (aufzehrt = besiegt).

(25, 19) Wenn dieses nun (20) einem jeden von uns geschehen ist, geziemt es uns also, besonders daran zu denken, daß (ἵνα) das Haus rein und still werde für die (25) Einheit. Wie Leute, die von Orten auszogen, wo sie an einigen Stellen (τόπος) Gefäße (σκεῦος) hatten, die nicht (mehr) gut waren. (30) Sie zerbrachen sie und (trotzdem) erleidet der Hausherr keinen Schaden, sondern (ἀλλά) er freut sich, denn (γάρ) anstelle der schlechten Gefäße (σκεῦος) sind es die vollen, die (35) zur Vollkommenheit gelangen, denn das ist das Gericht (κρίσις), das von (26, 1) oben gekommen ist, nachdem es als gezücktes, zweischneidiges Schwert, das nach dieser und jener Seite schneidet, jeden gerichtet hat.

(26, 4) Nachdem (5) das Wort, das im Herzen derer ist, die es aussprechen, aufgetaucht war — es war nicht bloß ein Laut, sondern

(ἀλλά) es war körperlich (σῶμα) geworden —, entstand eine große Verwirrung unter den (10) Gefäßen (σκεῦος), denn einige waren entleert worden, andere waren gefüllt worden. Denn siehe, einige waren (mit einem Inhalt) versehen, andere umgestürzt worden. Einige waren gereinigt, (15) (wieder) andere (aber) zerbrochen worden. Alle Räume wurden erschüttert und verwirrt, weil sie nicht Festigkeit noch (οὔτε) Bestand (στάσις) haben, wobei der Irrtum (πλάνη) erregt ist, da er nicht weiß (20), was er tun soll. Er ist betrübt, trauert, . . . sich, weil er nichts weiß. Da (ἐπειδή) das Wissen an ihn (= den Irrtum) herangekommen ist, das (25) sein und aller seiner Abkömmlinge (?) Untergang ist, ist der Irrtum (πλάνη) leer, ohne daß etwas in ihm ist.

(26, 27) Die Wahrheit ist aufgetaucht. Alle ihre Abkömmlinge (?) erkannten sie, (30) begrüßten (ἀσπάζεσθαι) den Vater in Wahrheit und vollkommener Kraft, die sie mit dem Vater verband. Denn (γάρ) jeder liebt die Wahrheit, weil die Wahrheit der Mund (35) des Vaters ist. Seine Zunge ist der Heilige Geist (πνεῦμα), der (27, 1) ihn mit der Wahrheit verbindet, indem er ihn durch seine Zunge mit dem Munde des Vaters verbindet, wenn er den Heiligen Geist (πνεῦμα) empfangen soll (d. h. daran ist, den H. G. zu empfangen).

(27, 5) Das ist das Erscheinen des Vaters und seine Offenbarung an seine Äonen (αἰών). Er offenbarte, was von ihm verborgen war, und erklärte es. Denn wer ist es, der empfängt, (10) außer (εἰ μή τι) der Vater allein? Alle Räume sind Abkömmlinge (?) von ihm. Sie erkannten ihn[16], da sie aus ihm gekommen waren, wie Kinder aus einem (15) vollkommenen Menschen. Sie erkannten ihn[16], weil sie noch nicht Gestalt (μορφή) und (οὔτε) Namen erhalten hatten, (von) denen (d. h. Gestalt und Namen) der Vater jedes einzelne schafft.

(27, 20) Dann (τότε), wenn sie Gestalt (μορφή) und (emendiert) Wissen von ihm erhalten[17], denn obwohl sie in ihm sind, erkennen sie ihn nicht. Der Vater hingegen ist vollkommen, er kennt (25) alle Räume, die in ihm sind. Wenn er will, läßt er, was (oder: wen) er will, in Erscheinung treten, indem er ihm Gestalt (μορφή) und Namen gibt. Er gibt ihm einen Namen (30) und bewirkt, daß sie (d. h. die, denen auf solche Weise Gestalt und Namen verliehen worden sind) zu solchen werden, die, bevor sie entstanden sind, den, der sie hervorgebracht hat, nicht kennen. Ich sage also nicht, daß (35) diese, die

[16] Streng genommen kann mit dem Objekt zu »erkennen« nur der Vater gemeint sein. Die Herausgeber verstanden dieses Objekt in beiden Fällen als die Vorwegnahme des Inhaltes des abhängigen Satzes (meine Kopt. Gram. 419): »Sie erkannten, daß . . .«. Im ersten Fall wäre es eventuell noch möglich, das Objekt von »erkennen« auf das »ihm« des abhängigen Satzes zu beziehen (Kopt. Gram. 418). Im zweiten Satz fehlt aber diese Möglichkeit. Die beiden Sätze sind aber gewiß parallel aufzufassen.

[17] Entweder fehlt der Hauptsatz dazu, oder es ist in: »Dann erhalten sie . . .« zu emendieren.

noch nicht entstanden sind, nichts sind; sondern (ἀλλά) sie sind (28, 1) in dem, der wollen wird, daß sie entstehen, wenn er will, wie die zukünftige Zeit (καιρός) (d. h. es ist für die Zukunft geplant, sie entstehen zu lassen). (5) Bevor alle Dinge in Erscheinung getreten sind, weiß er, was er hervorbringen wird. Die Frucht (καρπός) aber, die noch nicht in Erscheinung getreten ist, weiß nichts und (οὐδέ) (10) tut auch nichts.

(28, 11) Ebenso ist jeder Raum, der seinerseits im Vater ist, aus dem Seienden, der ihn aber (15) aus dem, was nicht ist, aufgestellt hat. Denn wer keine Wurzel(n) hat, hat auch keine Frucht, sondern (ἀλλά), obwohl er bei sich denkt (20): Ich bin entstanden . . ., wird er von selbst aufgelöst werden. Deswegen wird das, was überhaupt nicht (d. h. auch nicht im Plan, im Vorwissen des Vaters) war, auch nicht entstehen. Was (25) will er (= der Vater) also, daß er (= der Wurzellose) von sich denkt?: Ich bin geworden wie die Schatten und die Phantome (φαντασία) der Nacht.

(28, 28) Wenn das Licht (der Erkenntnis) den Schrecken erleuchtet, (30) den jener bekommen hat, erkennt er (= jener), daß er (= der Schrecken) ein Nichts ist. So waren sie unwissend über den Vater, da er der ist, (29, 1) den sie nicht sahen (= da sie ihn nicht sahen).

(29, 1) Da (ἐπειδή) es (= diese Unwissenheit) Schrecken, Verwirrung, Unbeständigkeit, Zweifel und (5) Spaltung (oder: Zerrissenheit) bedeutete (wörtlich: war), gab es viele Wahnvorstellungen, die durch diese (eben aufgezählten Erscheinungen) wirkten, und leeren Unsinn (pl.), wie wenn sie in Schlaf versetzt wären (10) und sich wirr in Träumen (be)fänden: Entweder (ἤ) es ist ein Ort, zu dem sie hin fliehen, oder (ἤ) sie sind kraftlos, nachdem sie eben einige verfolgt haben; oder (ἤ) sie sind in (15) Schlägereien (verwickelt) oder (ἤ) sie bekommen ihre Hiebe; oder (ἤ) sie sind von hoch gelegenen Orten gefallen; oder (ἤ) sie ziehen durch die Luft (ἀήρ) dahin, obwohl sie doch keine Flügel haben. (20) (Andere) Male wieder (ist es), als ob einige sie umbrächten, obwohl niemand da ist, der sie verfolgt; oder (ἤ) sie (selbst) töten ihre Nachbarn, denn sie haben sich mit (25) dem Blut dieser besudelt. Bis zu dem Augenblick[18], da diejenigen, die durch all das (hindurch) gegangen sind, erwachen, sehen diejenigen, die (30) in allen diesen Aufregungen waren, nichts, weil diese (aufregenden Träume) eben nichts waren.

(29, 32) So ist es auch mit denen, die die Unwissenheit von sich abgeworfen haben (35) wie den Schlaf (d. h. und den im Schlaf erlebten Traum), den sie für nichts halten. Sie meinen auch nicht (οὐδέ), daß seine (d. h. des κόσμος) (30, 1) Dinge wirkliche Dinge sind, sondern (ἀλλά) verlassen sie wie einen Traum in der Nacht. Das Wissen (5)

[18] Sinn: Das dauert bis zu dem Augenblick, wo sie erwachen. Dann aber . . .

vom Vater ermessen sie als das Licht. So machte es jeder schlafend, als er noch unwissend war, (10) und so ist es (auch mit) dem, der erkannt hat[19], wie (κατά-) (einer), der erwacht ist.

(30, 12) Es ist etwas Gutes für den Menschen, der zu sich kommen und erwachen wird, und selig (μακάριος) (15) ist der, der die Augen der Blinden geöffnet hat. Der Geist (πνεῦμα) kam eiligst zu ihm[20], um (?) ihn aufzurichten[21]. Nachdem er (20) dem am Boden Hingestreckten die Hand gereicht hatte, ließ er ihn auf seinen Füßen feststehen, denn er war ja (δέ) noch nicht aufgestanden[22].

(30, 23) Das Wissen vom Vater und die (25) Offenbarung (oder: das Erscheinen) seines Sohnes machte er ihnen zugänglich (? wörtlich: er gab ihnen Möglichkeit zu erkennen). Denn (γάρ) nachdem sie ihn gesehen und gehört hatten, gewährte (wörtlich: gab) er ihnen, daß sie von ihm kosten und (30) daß sie ihn riechen und daß sie Macht gewinnen über den geliebten Sohn, nachdem er, sie den unfaßbaren Vater lehrend, aufgetreten war. Nachdem er das in sie geblasen hatte, (35) was im Gedanken war, seinen (= des Vaters) Willen tuend, nachdem viele das Licht empfangen hatten, wandten sie sich (31, 1) ihm zu, denn die Materie (ὕλη) (d. h. die Hyliker, Materialisten), sie waren fremd (d. h. er war ihnen unbekannt), sie sahen seine Gestalt nicht und erkannten ihn nicht, (5) weil er in einem (nur) scheinbaren (d. h. nicht wirklich materiellen) Fleisch (σάρξ) kam, ohne daß etwas (oder: jemand) seinen (= des Inkarnierten) Gang hinderte, weil es (= das Fleisch) die Unvergänglichkeit ⟨und die⟩ Unfaßbarkeit ist.

(31, 9) Wieder (10) in neuen (Worten) redend, seit er das aussprach, was im Herzen des Vaters war, brachte er das makellose Wort hervor. Das Licht sprach durch seinen Mund (15) und seine Stimme gebar das Leben. Er gab ihnen Denken und Klugheit, Erbarmen, Rettung (oder: Erlösung) und starken Geist aus der Grenzenlosigkeit (20) und der Güte (wörtlich: Süße) des Vaters. Er ließ die Strafen (κόλασις) und die Geißeln (μάστιξ) aufhören, denn sie sind es, die den Blick dieser manchen verführten[23], die im (25) Irrtum (πλάνη) und

---

[19] Zeile 11: *trefsatne* (sic) ist in *tafsawne* zu emendieren oder es ist »bei seinem Erkennen« zu verstehen.

[20] Wörtlich: der Geist, der eilte, lief hinter ihm (= verfolgte ihn?).

[21] Oder: als er sich (oder: ihn) aufrichtete. Der koptische Übersetzer hat diesen Satz sehr ungeschickt wiedergegeben. Die Übersetzung ist daher als entsprechend unsicher zu betrachten. Der, zu dem der Geist kommt, ist der in Zeile 20 erwähnte auf dem Boden Liegende.

[22] Wilson, l. c. 160, meint zu dieser Stelle, es sei klar, daß sie sich auf die Auferstehung Christi beziehe. Ich glaube eher, daß es sich um die Belebung und Aufrichtung des Unwissenden durch den das Wissen vermittelnden Geist handelt.

[23] Kann diese Stelle heißen: die in den Augen mancher irrig = nicht am Platze waren?

(in) Fesseln das Erbarmen brauchten (oder: verloren hatten, oder: entbehrten), und mit einer Kraft löste er sie (= Irrtum und Fesseln) auf und machte sie durch das Wissen zu Schanden. Er wurde ein Weg für die, die irrten, (30) Wissen für die Unwissenden, Fund für die, die suchten, Festigung für die Schwankenden, Unbeflecktheit für die (35) Befleckten.

(31, 35) Er ist (eigentlich: Da er ... ist) der Hirt, der die (32, 1) neunundneunzig Schafe, die sich nicht verirrt hatten, verließ, kam, (und) das, das sich verirrt hatte, suchte. Er freute sich, als er es gefunden hatte. Denn das Neunundneunzig ist (5) eine Zahl, die in der linken Hand ist, die sie (= die Zahl) umfaßt. In dem Augenblick aber, da das Eins gefunden wird, geht die ganze Zahl auf die Rechte über. So (ist es auch mit) (10) dem, dem das Eine fehlt, das ist die ganze Rechte, die das, was mangelhaft (= 99) war, (wenn eins dazu kommt und es daher 100, also nicht mehr mangelhaft ist, an sich) zieht, es von der linken Seite nimmt (und) auf die Rechte überträgt. (15) Und so wird die Zahl hundert[24].

(32, 16) Das Zeichen dessen, was in ihrer Stimme ist (d. h. die Bedeutung dieser Worte), ist der Vater. Dieser arbeitete selbst (κἂν) am Sabbat für das Schaf, das er gefunden hatte, daß es in die (20) Grube gefallen war. Er rettete diesem Schaf das Leben (wörtlich: er belebte das Schaf), dadurch, daß er es aus der Grube herauf brachte, damit ihr (38), die Kinder des Verstehens, (23) versteht, was der Sabbat ist, (25) an dem das Erlösung(swerk) nicht ruhen soll; damit ihr sagt von dem Tag oben, der keine Nacht ist, und von dem Licht, (30) das nicht untergeht, weil es vollkommen ist, sagt[25] also aus dem Herzen (d. h in voller Überzeugung), daß ihr dieser vollkommene Tag seid und daß in euch das Licht wohnt, das nicht erlischt. (35) Sprecht über die Wahrheit mit denen, die nach ihr suchen, und (über) das Wissen zu denen, die in ihrer Verirrung (πλάνη) gesündigt haben. (33, 1) Stützt den Fuß der Gestrauchelten und reicht eure Hände den Kranken. Speist die Hungrigen. Den Geplagten (oder: Leidenden) (5) verschafft Ruhe (oder: Wohlergehen). Richtet die auf, die aufstehen wollen. Erweckt die Schlafenden. Denn (γάρ) ihr seid die (wie ein Schwert zur Tat) gezückte Klugheit. Wenn (10) die Stärke sich so verhält, wird sie noch stärker.

---

[24] Vgl. H. I. Marrou, L'Évangile de Vérité et la diffusion du comput digital dans l'antiquité. Vigiliae Christianae 12 (1958), 98—103. Dort wird ausgeführt, daß diese Art des Zählens auch bei den Griechen und im Orient bekannt war, ja heute noch in Gebrauch steht. Es handelt sich um eine Art der Darstellung der Zahlen durch bestimmte Fingerstellungen, bis 99 mit der linken Hand allein.

[25] Dieser Imperativ ist die Wiederaufnahme des mit »damit ihr sagt« (Zeile 26) begonnenen, aber unvollendet gelassenen Satzes.

(33, 11) Beschäftigt euch mit euch selbst, beschäftigt euch nicht mit anderen[26], nämlich (mit) denen, die ihr von euch ausgestoßen habt. (15) Kehrt nicht zu dem, was ihr erbrochen habt, zurück, um es zu essen[27]. Laßt euch nicht von Motten und Würmern zerfressen[28], denn ihr habt es[29] schon abgeschüttelt. Werdet nicht eine Stätte (τόπος) (20) für den Teufel (διάβολος), denn ihr habt ihn schon vernichtet. Bestärkt nicht eure Hemmungen (oder: Schwierigkeiten, Hindernisse), die (ab)fallen, weil (ὡς) es Abfall (?)[30] ist. Denn (γάρ) der Gesetzlose ist nichts, (25) um ihn mehr zu unterdrücken, als das Gesetz[31]. Denn (γάρ) jener vollbringt seine Werke, weil (ὡς) er gesetzlos ist. Dieser[32] hingegen vollbringt seine (30) Werke in anderen (= an den Mitmenschen?), weil (ὡς) er gerecht (δίκαιος) ist. Tut also ihr den Willen des Vaters, denn ihr seid von ihm (wörtlich: solche aus ihm).

(33, 33) Denn (γάρ) der Vater ist gütig (wörtlich: süß) und ⟨aus⟩ seinem Willen Stammendes ist etwas (35) Gutes. Er hat von den euren[33] Kenntnis genommen, so daß ihr euch dabei wohlbefindet (oder: daran erfreut). Denn (γάρ) an den Früchten erkennt man das eure (pl.).

(33, 39) Denn die Kinder des Vaters, (34, 1) sie sind sein Geruch, da sie von der Gnade (χάρις) seines Angesichtes sind. Deshalb liebt der Vater seinen Geruch und er läßt ihn (5) allerorts in Erscheinung treten. Und wenn er (= der Geruch) sich mit der Materie (ὕλη) vermischt, gibt er (= der Vater) seinen Geruch dem Licht und in seiner (oder: durch seine) Ruhe veranlaßt er (= der Vater), daß er (= der Geruch) frei werde von jeglicher Gestalt und jeglichem Laut.

(34, 9) Denn (γάρ) nicht die Ohren sind es, ⟨mit denen⟩ er (10) den Geruch riecht, sondern (ἀλλά) der Geruch ist der Geist (πνεῦμα), der den Geruchsinn hat. Und er zieht ihn sich zu sich und versinkt im Geruch des Vaters. (15) Er bringt ihn also in den Hafen und nimmt ihn zu dem Ort hinauf, aus dem er gekommen ist, aus unserem ursprünglichen Geruch, der kalt (geworden) ist. Er ist einer

[26] Da »andere« hier im Gegensatz zu »euch selbst« steht, nehme ich an, daß es sich dabei ebenfalls um Personen handelt. An sich ist es auch möglich, daß nicht Personen, sondern einfach »anderes« gemeint ist (so Schenke).

[27] Prov 26 11; II Ptr 2 22.

[28] Wörtlich: Werdet nicht mottig! Werdet nicht wurmig!

[29] = dieses Stadium? oder ist hier irrtümlich etwas ausgelassen?

[30] Die Bedeutung dieses Wortes ist sehr unsicher. Schenke: ein Vorwurf.

[31] Die Bedeutung dieses Satzendes ist ganz unklar.

[32] Von »diesem« war bisher keine Rede; wir wissen daher nicht, wer damit gemeint ist. Sollte in den vorhergehenden Zeilen, etwa durch Homoiteleuton (wie so oft) ein Textstück ausgelassen worden sein? Damit könnte man auch die Unverständlichkeit der Zeile 25 erklären.

[33] So wörtlich; = von euren Anhängern, Gleichgesinnten? Oder von eurem Besitz?

von einem psychischen (ψυχικόν) Gebilde (πλάσμα)[34], das (20) wie kaltes Wasser ist, (21) das . . . (tat), das in nicht fester (d. h. lockerer) Erde ist, von der die, die sie sehen, meinen, es sei Erde[35]. Nachher verschwindet es (25) wieder (d. h. das Wasser verdunstet wieder).

(34, 25) Wenn ein Hauch es (oder: ihn? sich?) zieht, wird es (oder: er[36]) warm. Die kalten Gerüche sind also von der Trennung. Deshalb kam das Vertrauen (?)[37], es beseitigte die Trennung (30) und brachte das warme πλήρωμα der Liebe (ἀγάπη), damit die Kälte nicht wieder entstehe, sondern (ἀλλά) (damit) die Einheit des vollkommenen Denkens (verwirklicht) sei. Das (ist) das Wort (λόγος) der Frohbotschaft vom Kommen des πλήρωμα für die, die auf (35, 1) die Erlösung warten, die von oben kommt. Es harrt ihre Hoffnung (ἐλπίς), in der die warten, die (5) dem schattenlosen Licht gleichen (wörtlich: deren Gleiches das Licht ist, in dem kein Schatten ist).

(35, 6) Wenn zu jener Zeit (oder: bei dieser Gelegenheit) das πλήρωμα kommt[38], (so) ist der Makel der Materie (ὕλη) nicht aus (10) der Grenzenlosigkeit des Vaters entstanden, der zu⟨r⟩ Zeit des Makels kommt, obwohl (καίτοι γε) niemand imstande war zu sagen, daß der Unvergängliche so kommen würde. Aber (ἀλλά) (15) die Tiefe (βάθος) des Vaters dehnte sich aus (wörtlich: wurde viel) und das Denken des Irrtums (πλάνη) war nicht bei ihm.

(35, 18) Etwas Schwaches (?) ist es, eine ruhende Sache ist es, die sich (20) aufrichtet (wörtlich: eine ruhende Sich-aufrichte-Sache), wenn (sie) den findet (wörtlich: beim Finden dessen), der zu dem gekommen ist, den er zurückführen will. Denn (γάρ) die Rückkehr nennt man Bekehrung (μετάνοια). Deshalb (25) hauchte die Unvergänglichkeit aus. Sie folgte dem (= nahm sich seiner an?), der gesündigt hatte, damit er zur Ruhe käme. Denn (γάρ) die Vergebung ist, was für das Licht im Makel übrig blieb (wörtlich: der Rest), das Wort des πλήρωμα.

(35, 30) Denn (γάρ) der Arzt eilt an den Ort, wo ein Kranker ist, weil das ja der Wille ist, der in ihm ist[39]. Der also, dem etwas fehlt, verbirgt es[40] nicht, denn er (= der Arzt) hat das, (35) was er (= der Kranke) braucht. Ebenso füllt (= beseitigt) das πλήρωμα, das nicht mangelhaft ist, den Mangel, das (= das πλήρωμα) er (= der Vater?) (36, 1) von sich gegeben hat, um den, der es braucht, zu be-

[34] So wörtlich; d. h. er (= der Geruch) ist ein unkörperliches Gebilde, nicht sichtbar.

[35] Nämlich bloße Erde, ohne das unsichtbar darin befindliche Wasser.

[36] Die Bedeutung dieses Satzes ist unklar.

[37] Die Ergänzung ist sehr fraglich. Schenke: Gott.

[38] Wörtlich zu kommen geht = sich zu kommen anschickt.

[39] D. h. weil ihn dazu sein Wille treibt.

[40] Nämlich den Umstand, daß ihm etwas fehlt. Wörtlich: wer an einem Makel leidet, verbirgt ihn nicht.

friedigen[41], damit er also die Gnade empfange, denn zur Zeit, da er bedürftig war, hatte er (5) die Gnade nicht. Deshalb herrschte Minderwertigkeit dort, wo die Gnade nicht war.

(36, 8) Als der Kleine, der ihrer (= der Gnade) entbehrte, aufgenommen wurde, (10) erschien sie als πλήρωμα, d. h. das Finden des Lichtes der Wahrheit, das (= Licht) ihm (= dem Neuaufgenommenen) erstrahlte, denn es ist unveränderlich. Darum sprachen sie unter sich (wörtlich: in ihrer Mitte) von (oder: zu?) Christus, (15) damit diejenigen, die in Verwirrung geraten waren, Rückkehr erhielten (d. h. ihnen die Rückkehr ins göttliche Lichtreich ermöglicht würde) und er (= Christus) sie mit der Salbe salbte.

(36, 17) Die Salbe ist das Erbarmen des Vaters, der sich ihrer erbarmen wird. Die aber (δέ), die er gesalbt hat, (20) sind diejenigen, die vollendet worden sind. Denn (γάρ) die vollen Gefäße (σκεῦος) sind es, die man zu salben pflegt. Wenn sich aber (δέ) die Salbe eines (Gefäßes) ablöst, fließt es aus. Und die (25) Ursache, daß es (= das Gefäß) mangelhaft wird, ist die Stelle (wörtlich: Sache), von der ihre Salbe abgeht. Denn (γάρ) dann (wörtlich: zu jener Zeit) pflegt ein einziger Hauch durch die Kraft dessen, der mit ihm ist (= des Vaters) es (= das schadhafte Gefäß) zu füllen (?)[42]. Aber (ἀλλά) (30) bei dem hingegen, der fehlerlos ist, wird von nichts an ihm ein Siegel abgelöst und (οὐδέ) nichts ausfließen gelassen. Sondern (ἀλλά) mit dem, was ihm fehlt, pflegt der Vater ihn vollständig wieder zu füllen. (35) Er (= der Vater) ist gut (ἀγαθός), er kennt seine Saaten, denn er ist es ja, der sie in seinem Paradiese (παράδεισος) gesät hat. Sein Paradies (π.) aber (δέ) ist sein Ruheplatz.

Das (37, 1) ist die Vollendung aus dem Denken des Vaters und das sind die Worte seines Überlegens. Jedes einzelne seiner (5) Worte ist das Werk seines einen (= nicht zwiespältigen, oder: einzigen) Willens durch das Offenbaren (oder: Erscheinen) seines Wortes. Seit sie Tiefe (βάθος) seines Denkens sind, hat der λόγος, der als erster hervorgegangen ist, sie (10) und einen sprechenden νοῦς geoffenbart[43]. Der einzige λόγος ist in schweigender Gnade (χάρις). Sie nannten ihn 'das Denken', da (ἐπειδή) sie in ihr (= der Gnade)[44] waren, bevor sie in Erscheinung traten.

(37, 15) Es geschah also, daß er (= der λόγος) als erster hervorkam in dem Augenblick, als es dem Willen dessen, der wollte, gefiel. Der Wille aber (δέ) ist es, in dem der Vater (20) sich wohlbefindet und der ihm gefällt. Nichts entsteht (oder: geschieht) ohne ihn und

[41] Es könnte auch heißen: um das, was er (= irgend jemand) braucht, zu füllen = zu geben, den Bedarf zu decken, den Mangel zu beseitigen.

[42] Vgl. Nah 3/14 ἐπίσπασαι = bohairisch *sokf*, achmimisch *muh*.

[43] Die Übersetzung dieses Satzes ist unsicher.

[44] Oder zu emendieren: in ihm = im λόγος?

(οὐδέ) nichts entsteht (oder: geschieht) ohne den Willen des Vaters. Aber (ἀλλά) unerforschlich (25) ist sein Wille. Seine Spur (ἴχνος) ist der Wille und niemand wird ihn erkennen noch (οὔτε) ist er (dazu da), daß man sein Augenmerk auf ihn richte, um (ἵνα) ihn zu erfassen. Aber (ἀλλά) (30) sobald er (= der Vater) will, ist, was er will, dieses (d. h. ist es unwiderruflich da), selbst wenn (κἂν) ihnen (= den Leuten) der Anblick (des durch den Willensakt Geschaffenen) nicht gefällt. Nichts ⟨sind sie⟩[45] (= die, denen das Geschaffene nicht gefällt) vor Gott, dem Willen, dem Vater.

(37, 34) Denn (γάρ) er (= der Vater) kennt ihrer (35) aller Anfang und ihr Ende. Denn (γάρ) an ihrem Ende wird er sie fragen, was sie getan haben. Das Ende aber (δέ) ist das Zurkenntnisnehmen des Verborgenen. Dieser aber (δέ) ist der Vater, (38, 1) von dem der Anfang (= Ursprung alles Seins) ausgegangen ist, zu dem alle, die von ihm ausgegangen sind, zurückkehren werden. Sie traten (5) aber (δέ) in Erscheinung zu Ehre und Verherrlichung seines Namens.

(38, 6) Der Name des Vaters aber (δέ) ist der Sohn. Er (= der Vater) ist es, der zuerst den, der aus ihm hervorging, benannte, da er ja er (10) ist, und er brachte ihn als Sohn hervor. Er, der Vater, gab ihm seinen Namen, den er hatte, weil er es ist, der alle Dinge hat, da sie bei ihm sind. Er hat den Namen, (15) er hat den Sohn. Man kann ihn (= den Sohn) sehen. Der Name aber (δέ) ist unsichtbar. Denn er allein ist das μυστήριον des Unsichtbaren, (20) das zu Ohren gelangt, die ganz von ihm voll sind[46]. Denn (καὶ γάρ) man sagt den Namen des Vaters nicht. Er ist aber (δέ) in einem Sohn offenbar. So also ist der Name groß. (25) Wer wird denn imstande sein, für ihn einen Namen auszusprechen, diesen großen Namen, wenn nicht er selbst (oder: er allein), der, dem der Name gehört, und die Söhne des Namens, die, (30) in denen der Name des Vaters ruhte, andererseits (πάλιν) ruhten auch sie in seinem Namen.

(38, 32) Da (ἐπειδή) der Vater ungeworden ist, ist es er allein, der ihn sich als Namen geschaffen hat, (35) bevor er die Äonen (αἰών) eingerichtet hatte, damit (ἵνα) der Name des Vaters als Herr über ihr Haupt komme, nämlich der (39, 1) wahre Name, fest durch seinen Befehl (und) durch die vollkommene Macht. Denn dieser Name ist nicht eines von Wörtern (λέξις) und ⟨nicht⟩[47] (5) Benennungen ist sein Name[48], sondern (ἀλλά) er ist unsichtbar.

---

[45] In Zeile 33 ist ⟨*ne*⟩ nach *hnlawe* zu lesen.

[46] D. h. der Name wird als Mysterium nur denen geoffenbart, deren Sehnen ganz auf ihn gerichtet ist. Esoterisch.

[47] In Zeile 5 ist die Negation *en* wohl infolge Haplographie nach dem ersten *ren* nicht geschrieben worden.

[48] Wörtliche Übersetzung des ungeschickt gebauten Satzes. Sinn: Der Name des Vaters besteht nicht aus lesbaren Worten.

(39, 7) Er (= der Vater) benannte sich selbst, da er sich selbst sah, weil es ihm allein (10) möglich ist, sich zu benennen. Denn wer nicht existiert, hat keinen Namen. Welchen Namen soll man denn (γάρ) einem Nichtexistierenden geben? (15) Wer hingegen existiert, existiert auch mit seinem Namen. Er allein kennt ihn und um sich selbst zu benennen, der Vater ist es[49].

(39, 19) Der Sohn (20) ist sein Name. Er hat ihn (= den Namen) also nicht in der (benannten) Sache verborgen, sondern (ἀλλά) er war da. Dem Sohne allein hat er einen Namen gegeben. Der Name ist also der des Vaters, (25) so wie der Name des Vaters der Sohn ist, das Erbarmen. Denn (ἐπεί) wo würde er (= der Sohn) einen Namen finden, außer beim Vater? Aber gewiß (ἀλλὰ πάντως) wird jemand (30) zu seinem Freund sagen: Wer wird einen benennen, der vor ihm entstanden ist? Als ob (ὡς) denn (40, 1) die Kinder den Namen nicht von denen bekämen, die sie gezeugt haben.

(40, 2) Vor allem geziemt es uns das zu erkennen (νοεῖν), was (5) der Name ist: daß er der wahre Name ist. Er ist ja nicht der Name vom Vater (d. h. den man vom Vater erhält, wie bei den Menschenkindern). Denn er (= der Vater) ist es, der Namensherr ist (d. h. der einen Namen geben kann). Er hat also einen Namen (10) nicht als Darlehen empfangen, so wie andere, in (κατά) der Art, wie jeder mit ihm (= einem Namen) versehen wird. Dieser (= der Vater) aber (δέ) ist Namensherr. Es gibt (15) niemanden anderen, der ihn (= den Namen) ihm gegeben hätte, sondern (ἀλλά) er ist unbenennbar (= der Vater), unaussprechbar (= der Name), bis zu der Zeit, da dieser Vollkommene ihn allein aussprach. (20) Und er ist es, der imstande ist, seinen Namen zu sagen und zu sehen.

(40, 23) Als er nun beschloß (?), daß sein Name (25) sein ihn liebender[50] Sohn sei, und der aus der Tiefe (βάθος) Gekommene ihm diesen Namen gab, sprach er von seinen verborgenen (geheimen Dingen), wissend, daß der Vater ohne (alles) Schlechte ist.

(40, 30) Deswegen hat er ja diesen (= den Sohn) hervorgebracht, damit er von dem Orte (τόπος) spreche und (von) seiner (= des Vaters) Ruhestätte, aus der er (= der Sohn) gekommen ist, (41, 1) und damit er das πλήρωμα verherrliche, die Größe seines (= des Vaters) Namens

---

[49] Wieder ein sehr ungeschickt formulierter Satz, der wohl heißen soll, daß es dem Vater allein zusteht oder möglich ist, sich zu benennen.

[50] Diese Stelle muß auf jeden Fall emendiert werden, da die wörtliche Bedeutung: ‚sein Name, der ihn liebt' keinen brauchbaren Sinn gibt. Die einfachste Erklärung ist die, daß der Übersetzer das zu ‚Sohn' gehörige Partizip als zu ‚Name' gehörig auffaßte. In diesem Fall ist nur eine Wortumstellung vorzunehmen. Die Auffassung der Herausgeber: ‚Sein Sohn, den er liebt' erfordert außerdem noch eine Wortveränderung: *etfwašf*. Es besteht natürlich auch noch die Möglichkeit, daß ‚sein Name, den er liebt' gemeint sei.

und die Güte (wörtlich: Süße) des Vaters. (5) Er (= der Sohn) wird über den Ort sprechen, aus dem jeder einzelne (Mensch) hervorgegangen ist, und er (= jeder Mensch) wird sich beeilen, wieder an den Platz zurückzukehren, von dem aus er seine (10) Entstehung (wörtlich: Aufstellung) erhalten hat, und aus jenem Ort, dem Ort, wo er gestanden hat, weggebracht zu werden[51], da er von jenem Ort (= der göttlichen Lichtwelt) gekostet, Nahrung und Wachstum erhalten hat (nämlich infolge der Belehrung durch den Sohn).

(41, 12) Und seine eigene Ruhestätte ist sein πλήρωμα. (15) Alle Sprößlinge (?) des Vaters sind also πληρώματα und in allen seinen Sprößlingen (?) ist ihre Wurzel in dem, der sie alle aus sich hat wachsen lassen. Er hat ihnen (20) ihre Bestimmungen gegeben. Jeder einzelne ist also offenbar, damit aus ihrem (pl.) eigenen Denken (der Satz ist irrtümlich unvollendet geblieben). Denn (γάρ) der Ort, zu dem sie ihr Denken senden, (25) dieser Ort ist ihre Wurzel, die sie (pl.) in alle Höhen zum Vater hinauf trägt.

(41, 28) Sie haben sein Haupt, das ihnen zur Ruhe (oder: Wonne) ist. (30) Man hilft ihnen hinein (zu kommen), indem (oder: so daß) sie ihm (so) nahe sind, daß (ὡς) sie sagen (können), sie haben durch die Begrüßungen (oder: Huldigungen, ἀσπασμός) (Anteil) an seinem Anblick erhalten.

(41, 35) Sie sind aber (δέ) nicht offenbar, (42, 1) die dieser Art, denn sie haben ⟨sich⟩ nicht über sich selbst erhoben (d. h. dünken sich nicht mehr, als sie sind). Sie haben weder (οὔτε) den Ruhm des Vaters herabgesetzt, noch (οὔτε) denken sie von ihm (5) geringschätzig (wörtlich: als ὡς klein, unbedeutend), noch (οὔτε) daß er herb[52] sei, noch (οὔτε) daß er zornmütig (d. h. rachsüchtig, strafgierig) sei, sondern (ἀλλά) er ist ohne (alles) Böse, unerschütterlich, gütig (wörtl. süß), er kennt alle Räume, bevor sie entstanden sind, und (10) braucht (-χρεία) nicht belehrt zu werden.

(42, 11) Das ist die Art derer, die am Oben (Anteil) haben durch diese (oder: an dieser) unermeßliche Größe, indem sie (15) sich nach dem Einzigen sehnen, dem Vollkommenen, der da für sie ist. Sie gehen nicht in die Unterwelt noch (οὔτε) haben (= kennen) sie Neid (φθόνος) noch (οὔτε) (20) Seufzen, noch (οὔτε) gibt es Tod unter ihnen, sondern (ἀλλά) sie ruhen im Ruhenden, ohne Plage zu haben noch (οὔτε) sind sie verstrickt in das Suchen (25) der Wahrheit (d. h. sie brauchen sich nicht um das Finden der Wahrheit zu bemühen), sondern (ἀλλά) sie sind ja die Wahrheit. Und der Vater ist in ihnen und sie

[51] D. h. da die Menschen vom Sohne belehrt werden, daß sie aus dem göttlichen Lichtreiche stammen, werden sie sich beeilen, aus dieser materiellen Welt, in der sie sind, wegzukommen und wieder ins Lichtreich, von dem sie ihren Ausgang genommen haben, zurückzukehren.

[52] Wörtlich ‚bitter' als Gegensatz zu süß = gütig.

sind im Vater, vollkommen und untrennbar von (30) diesem wahren Guten (ἀγαθός) (= dem Vater). Sie machen an nichts irgend einen Schaden, sondern (ἀλλά) sie strahlen Wohlbefinden aus, frisch im (oder: durch den) Geist (πνεῦμα). Und sie werden ihre Wurzel hören[53], man wird sich um sie kümmern, (35) die in denen er (= wohl jeder, der die Wahrheit sucht) seine Wurzel finden (und) seiner Seele (ψυχή) keinen Schaden tun (?) wird.

(42, 37) Das (= so) ist der Ort (τόπος) der Seligen (μακάριος), das ist ihr Ort (τόπος). Die übrigen aber mögen (40) an ihren Orten (τόπος) (d. h. wo immer sie sind) zur Kenntnis nehmen, daß es mir nicht geziemt, (43, 1) nachdem ich mich am Ruheplatz niedergelassen habe, über etwas anderes zu sprechen, sondern (ἀλλά) in ihm werde ich mich (dauernd) aufhalten und mich allezeit mit dem Vater (5) des Alls befassen und (mit) den wahren Brüdern, über die sich die Liebe (ἀγάπη) des Vaters ergießt und in deren Mitte (oder: Kreis, = denen) nichts von ihm fehlt, diese, die wirklich in Erscheinung treten[54], (10) weil sie im wahren und ewigen Leben sind und vom vollkommenen Lichte sprechen, das vom Samen (σπέρμα) des Vaters erfüllt ist und (15) das in seinem Herzen ist und im πλήρωμα, während sein Geist (πνεῦμα) in ihm jubelt und den verherrlicht, in dem er war, denn er ist gut und (20) seine Kinder sind vollkommen und seines Namens würdig, denn (γάρ) er, der Vater, liebt solche Kinder.

Der Menschensohn

(Zur eschatologischen Erwartung Jesu)*

Von **Ed. Schweizer**
(Zürich 44, Pilgerweg 8)

1. Der Tatbestand

Die schon lange Zeit hindurch geführte Diskussion über den Menschensohnbegriff[1] hat einen neuen Impuls erhalten durch den

[53] D. h. Belehrung durch die göttliche Lichtwelt vernehmen?

[54] Diese zuerst fehlerhaft geschriebene und dann korrigierte Stelle ist vielleicht nicht vollständig korrigiert worden. Möglicherweise ist auch das *w* in *etwônh* (Zeile 9) zu streichen und *etônh* zu lesen: »die wirklich leben«. Das wird durch das unmittelbar Folgende nahegelegt.

* Dieser und der folgende Beitrag von Hrn. Conzelmann sind aus einem gemeinsamen Seminar erwachsen, bei dem wir auch gegenseitig voneinander gelernt haben.

[1] Die Literatur habe ich zusammengestellt in Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (1955) 88, Anm. 375. Vgl. zuletzt A. Vögtle in Theol. Revue 1958, 102ff. H. E. Tödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, ist leider nicht mehr vor Abschluß der Drucklegung erschienen. S. u. S. 209.

Nachweis Ph. Vielhauers[2], daß die Erwartung der βασιλεία τοῦ θεοῦ und die des Menschensohns in der alten Tradition kaum verbunden sind. Daß der Begriff des Gottesreiches in Jesu Verkündigung zentral war, ist nicht zu bezweifeln. Muß man also aus dem genannten Tatbestand schließen, daß ihr der Begriff des Menschensohns fremd war und dieser erst auf die Dogmatik der Gemeinde zurückgeht?

Man kann zunächst einwenden[3], daß auch die ethischen Aufrufe, wie sie z. B. in der Bergpredigt gesammelt sind, in unserer Tradition weithin ohne sichtbare Verbindung mit der Verkündigung des Gottesreiches erscheinen, deswegen aber Jesus nicht abgeschrieben werden können. Mc 1 15 verbindet zwar beide Komplexe sinnvoll miteinander, indem die Erwartung des nahen Gottesreiches den Aufruf zur Umkehr begründet und dringlich macht. Aber abgesehen von den Seligpreisungen und von Mt 5 19f. 6 33 7 21, wo aber nicht vom Kommen der βασιλεία, sondern von ihrer Gerechtigkeit und ihrem Lohn die Rede ist, fehlt diese Zuordnung beider Komplexe in der Bergpredigt, und die Begründungen Mt 5 45 6 26-32 sind völlig andere.

Diese negative Beobachtung würde freilich erst überzeugend, wenn sich der Tatbestand unter der Voraussetzung, daß beides auf Jesus selbst zurückgeht, aus einer Gesamtkonzeption der Verkündigung Jesu erklären ließe. Das läßt sich bei den ethischen Aufrufen Jesu wohl leichter durchführen als bei der Menschensohnfrage. Denn einerseits ist damit zu rechnen, daß gerade ethische Weisungen sehr gern als allgemeine Gebote tradiert wurden ohne den Zusammenhang, in dem sie ursprünglich bei Jesus standen. Es ging ja gerade darum, ihre Gültigkeit auch unter veränderten Verhältnissen festzuhalten. Andrerseits ist auch deutlich, daß Jesus mindestens gelegentlich Menschen vor Gottes Forderung stellte, ohne über die jetzt gerade zu treffende Entscheidung hinauszuweisen, weil sich Gottes Herrschaftsanspruch und Gottes gnädige Zuwendung eben in der gerade jetzt gestellten Forderung und in dem im Augenblick zu Tuenden darstellte[4]. Ist aber der Menschensohnbegriff nicht sachlich derart mit dem Kommen des Gottesreiches verbunden[5], daß ihr Auseinander-

---

[2] In Festschrift für Günther Dehn (1955) 51ff. Vgl. die Aufnahme und Fortführung seiner These durch H. Conzelmann in ZThK 1957, 277ff.

[3] Ich verdanke diesen Einwand wie noch manche andere Anregung dem Gespräch mit H. Conzelmann in einem gemeinsamen Seminar über die synoptische Eschatologie. Im übrigen sieht er die Lösung anders als ich.

[4] Vgl. die Imperative in den Nachfolgeworten, die zunächst ohne den Ausblick auf Kommendes erhoben werden (Mc 1 17-20 2 14 8 34f. Mt 8 19-22 10 37-39).

[5] Vielhauer (Anm. 2) 53 übernimmt aus der Einzelanalyse der Worte bei R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (1931) das Ergebnis, daß der Komplex der Aussagen vom kommenden Menschensohn der älteste sei, so selbstverständlich, daß er die übrigen Aussagen gar nicht analysiert.

treten in der Tradition nur erklärlich ist, wenn sie unabhängig von einander an verschiedenen Orten entstanden sind? Oder läßt sich eine Konzeption der Verkündigung Jesu zeigen, die verständlich macht, daß die Menschensohnworte ihren Platz nicht in der Verkündigung der βασιλεία haben?

Diese Frage muß allerdings gestellt werden. Denn es gibt einen Tatbestand, der sehr entschieden gegen die These von der Entstehung der Menschensohnworte in der Gemeinde spricht. Der Terminus »Menschensohn« findet sich im NT etwa 80mal, wenn man die synoptischen Parallelen mitzählt. Davon steht ein einziger Beleg außerhalb der Jesusworte[6]. Betrachtet man die synoptische Tradition allein, so findet sich, wenn man die Parallelen nicht mitzählt, das Wort bei Markus 14-, in Q 10-, im Sondergut des Matthäus 8- (9), in dem des Lukas 5- (6), zusammen 37 (39)-mal[7]. Umgekehrt ist der Christustitel überaus häufig in Aussagen der Gemeinde über Jesus zu finden, kaum je aber Jesus selbst in den Mund gelegt worden[8]. Nun kann man einwenden, der Menschensohnbegriff gehöre nur der frühesten Schicht der Gemeinde an und sei — anders als der Christusbegriff — später verschwunden. Daher sei er nicht mehr aufgenommen worden in die Aussagen über Jesus. Aber sollte die Produktion von Jesusworten wirklich früher liegen als diejenige von Aussagen über ihn? Sollten Jesuslogien vom Menschensohn derart ungehemmt entstanden sein, während nie in dritter Person vom Menschensohn, seinem Kommen, seiner Erscheinung, seinem Gericht gesprochen wurde? Beim Gottesknechtbegriff, der ja auch ausschließlich der palästinensischen Schicht angehört und höchstens in typisch jüdischen kleinen Kreisen noch nachklingt, zeigt sich jedenfalls genau das Umgekehrte. Er erscheint nur in Aussagen über Jesus, nicht in Jesu Mund[9]. Außerdem: hätte die Gemeinde erst diese Begrifflichkeit hervorgebracht, wie wäre dann die merkwürdige Formulierung Mc 8 38 14 62 zu erklären, die den kommenden Menschensohn in geheimnisvoller Weise von dem »Ich« Jesu unterscheidet und ihn doch mit ihm zusammenhält? Die Gemeinde wäre doch von Anfang an von der ihr selbstverständlichen Identität Jesu und des Menschensohns

---

[6] Act 7 56. Joh 12 34b ist nur Aufnahme der Jesusaussage 12 34a. Apc 1 13 14 14 ist als Bildwort (ὅμοιος, ohne Artikel) aus Dan 7 übernommen. Hätte R. Schnackenburg in ZNW 1958, 88ff. recht, wäre eventuell auch Joh 3 13 zu nennen; doch dürfte es auch dann als Jesuswort konzipiert sein.

[7] Nach Vielhauer (Anm. 2) 52.

[8] Auszuscheiden sind zunächst Mc 12 35 13 21 Mt 24 5, wo Jesus nicht von sich selbst spricht. Es bleiben Mc 9 41, wo vielleicht eine Glosse vorliegt; Mt 23 10 Lc 24 46, zwei typische Gemeindebildungen, die später Jesus in den Mund gelegt wurden. Im johanneischen Schrifttum ist der Titel nicht in Jesusworte eingedrungen.

[9] Mt 12 18 Act 3 13. 26 4 27. 30 Did 9 2f. 10 2f. (7) I Clem 59 2-4 Mart Pol 14, 1—3; 20, 2.

ausgegangen. Ja, gerade wenn die Gemeinde den Begriff erst eingeführt hätte, hätte sie ihn dann nicht von vornherein mit der kommenden βασιλεία verknüpft? Die Aporie bleibt also: »Menschensohn« und »Gottesreich« sind kaum verbunden; »Menschensohn« scheint, mindestens auf den ersten Blick, ebenso fest in den Jesuslogien zu sitzen wie »Gottesreich«. Wir haben auszugehen von diesem Tatbestand und unter der dadurch gestellten Frage die Analyse der Menschensohnworte nochmals vorzunehmen.

2. Die Analyse: die futurischen Aussagen

A. Markus: a) 8 38. Das Wort wird meist auf Jesus zurückgeführt wegen seiner Unterscheidung des kommenden »Menschensohns« vom »Ich« Jesu. Diese zeige, daß Jesus nicht sich selbst, sondern einen andern als Menschensohn erwartet habe[10]. Nun findet sich derselbe Ausspruch auch in Q. Freilich wird der Ausgleich, der Mt 10 32 f. an beiden Stellen das »ich« einsetzt, sekundär sein, hat doch auch Lc 12 8 die Spannung zwischen »Menschensohn« und »ich« bewahrt. Wichtig aber ist, daß weder Mt 10 32 f. noch Lc 12 8 f. vom Kommen des Menschensohns sprechen, sondern nur davon, daß er (bzw. Jesus) vor den Engeln Gottes (bzw. seinem Vater) einstehen werde für die, die sich auf Erden zu Jesus bekannt haben. Das wird uns später wichtig werden. Die negative Formulierung in Lc 12 9 enthält übrigens den Menschensohnbegriff nicht, sondern nur eine Passivform: »der wird verleugnet werden . . .«. Die lukanische Form, in der der Menschensohn als Zeuge im Gericht auftritt, scheint die älteste zu sein; doch ist von v. 9 her nicht ganz sicher zu sagen, ob der Menschensohn überhaupt von Anfang an dem Wort zugehört hat[11]. Daß die Stellungnahme zu ihm — oder zu seiner Verkündigung (Mc 8 38) — die Stellungnahme Gottes im letzten Gericht bestimmt, ist eine Aussage, die durchaus zu Jesu Selbstbewußtsein paßt (besonders wenn die Beziehung auf seine Worte die älteste wäre). Die merkwürdige Scheidung zwischen »ich« und »Menschensohn« ist bei Entstehung in der Gemeinde schwer zu erklären.

b) 13 26 ist sicher kein altes Wort. Die sehr differierenden Analysen dieses Kapitels sind sich jedenfalls darin einig, daß der Abschnitt 13, 24—27 am suspektesten ist. Er besteht aus einer bloßen Aneinanderreihung alttestamentlicher Zitate, wie sie sich sonst nie

---

[10] Bultmann (Anm. 5) 117.

[11] Bultmann (Anm. 5) 117 hält ihn für ursprünglich, ebenso W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung (²1953) 38, Anm. 86. E. Käsemann, NTStudies I, 256 f. schließt sich dem zwar an, hält aber das Wort für einen Satz heiligen Rechtes, wie es die Propheten in der frühen Gemeinde formulieren.

findet in der Verkündigung Jesu, und v. 27 ist nur in der LXX-Form möglich[12].

c) Bei 14 62 ist der Entscheid schwieriger[13]. Das Wort verheißt den jüdischen Richtern, daß sie den Menschensohn zur Rechten Gottes sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen werden. Diese Vorstellung ist sehr seltsam. Man erwartet, daß sie entweder den zur Rechten Gottes Sitzenden schauen werden, wenn sie vor Gericht gestellt werden, oder daß sie die nahe Parusie und das Kommen des Rächers erleben werden. Davon wird gleich im nächsten Abschnitt zu reden sein. Die Frage nach der Echtheit dieses Wortes kann noch offen bleiben, obwohl es belastet ist durch das Problem, wer diesen Ausspruch Jesu denn überliefert hat, da ja kein Jünger als Ohrenzeuge anwesend war[14].

B. Logienquelle: d) Mt 10 32 f. = Lc 12 8 f. vgl. unter a).

e) Mt 19 28 = Lc 22 29 f. Vielhauer (61) hält die Matthäusform für ursprünglicher; doch scheint mir H. Schürmann[15] in minutiöser Analyse nachgewiesen zu haben, daß die Lukasform, in der nicht vom Menschensohn die Rede ist, die ältere ist[16]. Es geht vermutlich auf Jesus zurück[17], spricht aber nicht von seinem Kommen, sondern nur von der eschatologischen Tischgemeinschaft mit ihm, und wahrscheinlich auch ursprünglich nicht vom Menschensohn.

f) In Mt 24 27. 37. 39 = Lc 17 24. 26 ist dreimal von der Parusie des Menschensohnes die Rede. Daß hier die Identität von Menschen-

---

[12] Das wird auch kaum durch G. R. Beasley-Murray, Jesus and the Future (1954) 247 aufgehoben. Übrigens setzt Matthäus in der Parallele noch den Hinweis auf das »Zeichen des Menschensohns« hinzu. Ich bin der Meinung, daß 24—27 (ohne 24 a) schon vor Markus mit 7 f. 12 verbunden war. Das Älteste wird ein Komplex 7 f. 24 b-27 sein. Vom βδέλυγμα, das immer noch steht, wo es nicht soll, weiß 24 ff. nichts. Die direkte Folge von Erdbeben (8 b) und kosmischen Zeichen (24 b. 25) findet sich in Am 8 8 f. Joel 2 10 Ass Mos 10 4 f.; diejenige von Kriegsverwüstung (7. 8 a) und kosmischen Zeichen (24 b. 25) in Jes 13 9 IV Esr 5 3 f. Aber auch ein Hinweis wie v. 12 muß schon vor Markus eingefügt worden sein; denn in Apc 6 findet sich ein altes Schema: 1. Krieg (? Mc v. 7 f.), 2. weltweite Verwüstung (Mc 8 a), 3. Hunger (Mc 8 c), 4. Pest (nur bei Lc 21 11, vor 3), schon verbunden mit: 5. Verfolgung (Mc 12), 6. Erdbeben (Mc 8 b), 7. kosmische Zeichen (Mc 24 b. 25). Vgl. R. H. Charles, A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John (1920) I, 158 f.

[13] Vgl. Vielhauer (Anm. 2) 64 f.

[14] Zur Frage nach dem hohenpriesterlichen Verhör vgl. zuletzt T. A. Burkill, The Trial of Jesus, in Vigiliae Christianae 1958, 1 ff.; P. Winter ZNW 50 (1959) 14 ff.

[15] Jesu Abschiedsrede Lc 22 21-38 (1957), 37—54.

[16] Matthäus verallgemeinert durch ἀκολουθήσαντες. ὅταν ... ist analog zu Mt 25 31. Auch sonst setzt Matthäus υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (ebenso wie ὅταν 15 2 21 40) von sich aus ein: 16 13. 28 24 30 26 2 (24 39 ?). Außerdem steht das Logion bei Lukas in einem alten Zusammenhang.

[17] Begründung: RGG³ I (1958), 15.

sohn und Christus vorausgesetzt sei[18], ist nur richtig, wenn die Verbindung mit v. 23 original ist, was keineswegs sicher ist. In den lukanischen Parallelen ist aber überhaupt nicht von der Parusie die Rede, sondern von dem (17 24) bzw. den (17 26) Tagen des Menschensohns. Die singularische Form meint sicher den eschatologischen Tag, an dem der Menschensohn erscheint oder Gericht hält. v. 30 bezeichnet ihn als den Tag seines Offenbarwerdens. Hier könnte ein Jesuswort vorliegen. Aber man muß doch fragen, ob nicht die Warnung vor dem unvermutet hereinbrechenden »Tag«, wie sie in der Gemeinde immer wieder laut wurde und dort wohl auf die alttestamentliche Aussage vom »Tag des Herrn« zurückgeht[19], die Quelle dieser Worte bildet. So ist damit zu rechnen, daß Lc 17 24 auf Grund solcher Warnungen entstanden ist, in v. 30 redaktionell zur Überleitung nochmals aufgenommen und in Mt 24 27. 37. 39 fortgebildet wurde. Schwieriger zu beurteilen sind die beiden Worte, die von den »Tagen des Menschensohns« sprechen. Lc 17 26 werden sie mit den »Tagen Noahs« verglichen (vgl. Mt 24 37), in denen die Menschen sorglos aßen und tranken ohne etwas zu ahnen von dem kommenden Gericht. Hier sind ursprünglich sicher die Tage vor der Katastrophe gemeint. Dann müssen es aber die Tage des irdischen Jesus sein, der als Bußprediger vor der kommenden Krisis warnt und nicht gehört wird[20]. Das Wort gehört also in Abschnitt 5. Die Parallele Lc 17 22 könnte redaktionelle Bildung sein (Vielhauer 56). Das gilt sicher für den jetzigen Zusammenhang, in dem das Wort parallel v. 21 eschatologisch verstanden werden muß. Denn v. 23, der das Logion jetzt erklärt, ist eine deutliche Analogiebildung zu v. 21 a. An die Stelle der βασιλεία ist nachträglich der Menschensohn bzw. »einer seiner Tage« getreten, wie dies auch Mc 9 1/Mt 16 28 geschehen ist. Aber wieder ist zu sagen, daß die Sehnsucht, »einen einzigen von den Tagen des Menschensohnes« zu sehen und die Verweigerung der Erfüllung dieses Wunsches nur verständlich ist, wenn das Wort in einem Zusammenhang stand, wie ihn v. 26 vermuten läßt. Es ist Bußruf: bald werden die Tage des Menschensohns zu Ende sein; in der kommenden Krisis werden sie sie zurück wünschen aber dann wird es zu spät sein. Auch dieses Wort gehört also vermutlich ursprünglich zu Abschnitt 5.

g) Es verbleibt Mt 24 44 = Lc 12 40. Da der Ausspruch zum Gleichnis gehört und bei Lukas an anderer Stelle eingeordnet ist,

[18] Vielhauer (Anm. 2) 67f. [19] Vgl. unter g).

[20] Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (4 1956) 142. Seine Sicht der Gleichnisse als Krisisgleichnisse wird sich auch sonst bestätigen. Für den jetzigen Kontext läßt sich das freilich nicht halten (W. Powell in ExpT 67, 219 gegen E. Ashby, ebd. 124f.). Die Schwierigkeit des Plurals hat schon C. C. Torrey, The Four Gospels (1934) 312 empfunden und Falschübersetzung vermutet. R. Leaney in ExpT 67, 28f. denkt an mehrere Erscheinungen.

ist er kaum als bloße Analogiebildung zu den unter f) besprochenen zu erklären. Hier könnte Jesustradition vorliegen. Nur ist zunächst zu sagen, daß Mc 13 35 ein Parallelgleichnis überliefert, in dem nicht der Dieb, sondern der Hausherr unerwartet kommt. Mt 24 42 hat aus dem »Herrn des Hauses« dann »euren Herrn« gemacht und damit Jesus selbst eingeführt. Vor allem aber ist zu fragen, ob nicht genau wie I Thess 5 2. 4 II Ptr 3 10 ursprünglich nur auf das Kommen des »Tages« hingewiesen war[21]. Auch außerhalb der synoptischen Tradition ist Jesus selbst an dessen Stelle getreten (Apc 3 3 16 15). Nur dazu paßt das Bild vom Dieb; denn die Parusie wäre ja für die Jünger ein freudiges Ereignis. Der Menschensohn ist also hier sekundär.

C. Sondergut des Matthäus: h) Fraglich ist hier einzig 10 23. Daß die Jünger vor dem Kommen des Menschensohns mit den Städten Judas nicht fertig werden, scheint als unerfüllte Weissagung zunächst echtes Jesuswort zu sein[22]. Es bleibt aber fraglich, ob Jesus tatsächlich einen solchen Hinweis auf die Zeit der Parusie gegeben hat. Freilich ist es keine genaue Angabe, die apokalyptische Berechnung ermöglicht. Aber das Wort geht doch über das hinaus, was wir sonst in der echten Tradition finden. Besonders aber ist die Entstehung eines solchen Wortes wie auch der verwandten Aussage v. 5 f. sehr viel leichter zu erklären aus der Zeit heraus, da in der Gemeinde die Frage akut wurde, ob die Missionare über die Grenzen Israels hinausgehen sollten oder nicht. Die tatsächliche Entwicklung in der frühen Gemeinde scheint auch darauf hinzuweisen, daß es keine unbezweifelte Weisung Jesu gab in dieser Frage, weder eine solche, die die Heidenmission, noch eine solche, die die Beschränkung auf Israel festlegte.

i) 13 41 gehört zur sekundären Deutung des Gleichnisses. Hier ist von den Engeln des Menschensohns die Rede wie Mt 16 27 gegen Mc 8 38; Lc 12 8 f. und in dem späten Vers Mt 24 31 = Mc 13 27.

k) 25 31 ist redaktionelle Einleitung der Bildrede vom letzten Gericht, in der ursprünglich wohl Gott als Richter vorgestellt war[23].

D. Sondergut des Lukas: l) 18 8 wird fast durchweg als unecht angesehen[24]. Aber wieso ist eigentlich bei der Parusie nach dem

---

[21] So Jeremias (Anm. 20) 40—42. Vgl. ebenso Lc 21 34 f.

[22] Kümmel (Anm. 11) 55—57. Auf ἀμήν als Echtheitsmarke hat J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker (1956) 18 vor allem hingewiesen. Aber ἀμήν wird zweimal von Matthäus in Markusworte eingetragen und erscheint auch Mc 14 9 in einem Wort, das nicht auf Jesus zurückgeht (Vielhauer [Anm. 2] 59 f.).

[23] So J. A. T. Robinson, The »Parable« of the Sheep and the Goats, NTStudies II 225 ff., besonders 237; für Unechtheit tritt auch Vielhauer (Anm. 2) 57, Anm. 34 f. mit Bultmann, Dodd, Kilpatrick, Klostermann ein. Zu 24 30 vgl. Anm. 12.

[24] Vielhauer (Anm. 2) 57 mit Bultmann (Anm. 5) 189. W. L. Knox, The Sources of the Synoptic Gospels II (1957), 113 f. denkt freilich an ein isoliertes Herrenwort, das von Lukas hier angehängt worden wäre; ebenso Jeremias (Anm. 20) 135, Anm. 5, der in

»Glauben« gefragt? Dann schauen ihn doch alle! Sollte das Wort im Sinne von Mt 8 20. 11 19; Lc 11 30 einmal den Misserfolg des Irdischen gemeint haben?

m) 21 36, wo der Menschensohn als Richter auftritt, ist typisch lukanische Bildung. ἐν παντὶ καιρῷ entspricht seiner Theologie[25]. ἀγρυπνεῖν stammt aus Mc 13 33. δεῖσθαι steht bei Lc/Act 15 — sonst im NT 7 mal, κατισχύειν 2(1) mal, ἐκφεύγειν 3(5) mal. Zu μέλλοντα γίνεσθαι vgl. Act 26 22. Auch σταθῆναι, ἔμπροσθεν sind bei Lukas beliebt.

Fassen wir zusammen: Es ergibt sich, daß kein einziges Wort vom kommenden Menschensohn als Jesuswort über alle Zweifel erhaben ist. In Frage kommt bei Markus nur 14 62, wo die Aussage eng mit der Erhöhung zur Rechten Gottes verknüpft ist; in Q Lc 17 22. 26, wo aber ursprünglich der Irdische gemeint ist, 17 24 und 12 40, wo aber in der ältesten Form wohl nur vom kommenden »Tag« die Rede war, 12 8 f., wo der Menschensohn als Zeuge im Endgericht erscheint; bei Matthäus endlich unter Umständen 10 23. Die Ausbeute ist sehr gering, und wir werden mit Vielhauer daraus schließen, daß Jesus das Kommen des Menschensohns wahrscheinlich nicht erwartet hat.

3. Die Parusieerwartung

Bevor wir weiter analysieren, haben wir rasch zur Kontrolle zu fragen, ob überhaupt die Parusieerwartung in Jesu Verkündigung eine Rolle spielt. Wir haben also auch die Worte zu untersuchen, in denen der Menschensohn nicht vorkommt. Es sind sehr wenige. Mt 24 3 hat den allgemeinen Ausdruck Mc 13 4 zu einem klaren Hinweis auf die Parusie und das Weltende ausgestaltet, so wie er ja auch 16 28 das Kommen des Menschensohns redaktionell an die Stelle der Reichserwartung von Mc 9 1 setzte. Sonst ist, wenn ich recht sehe, nur noch Mt 7 22 f. = Lc 13 25-27 zu nennen, wo Jesus auch in der (im ganzen älteren) Lukasfassung als Belastungszeuge im Gericht auftritt. Es zeigt sich also, daß die Parusieerwartung tatsächlich sehr schlecht bezeugt ist in der ältesten Tradition[26].

Dieser Befund wird gestützt durch die Aussagen des Spätjudentums. Zweifellos vorchristlich ist Dan 7. Aber hier ist der mit den Wolken des Himmels kommende Menschensohn einer, der vor den

der Formulierung τὴν πίστιν mit Artikel und ohne Genitiv oder Personalpronomen einen Aramaismus sieht. Doch vgl. Act 6 7. Sachlich ist Lc 21 34-36 (vgl. m), auch Act 20 28-31 zu vergleichen.

[25] Vgl. Mt 6 11/Lc 11 3 (δίδου, καθ' ἡμέραν) und Ph. Vielhauer in Evang. Theol. 1950, 12 ff.

[26] Dazu und zum Folgenden vgl. besonders J. A. T. Robinson, Jesus and His Coming (1957) 36 ff. und schon ExpT 67, 336 ff., der sich seinerseits auf T. F. Glasson. The Second Advent (1947) 13—150 stützt.

Richterthron Gottes tritt und dort endlich sein Recht bekommt. Es handelt sich also um eine Erhöhung — nach der Deutung 7 27 um die Rechtfertigung Israels —, nicht um ein Herabkommen vom Himmel. Es ist zuzugeben, daß die sehr unklare Übersetzung der LXX in 7 13 später auf ein solches ausgedeutet werden konnte. Aber jedenfalls spielt das für die Verkündigung Jesu und für das palästinensische Judentum keine Rolle, und auch diese Ausdeutung ist nur möglich, wenn der Gedanke schon von anderswoher konzipiert war. Es ist auch schon auf Ez 1 26 als Quellort der Menschensohnvorstellung hingewiesen worden[27], wo freilich nur אָדָם steht. Doch ist auch dort nur vom Thronen des »Menschen« in der Herrlichkeit die Rede, nicht von seinem Kommen.

Auch wenn wir die nicht sicher vorchristlichen Schriften des Judentums in die Untersuchung einschließen, ist keine einzige Stelle zu finden, die vom Herniederkommen des Menschensohnes (oder einer Parallelgestalt) spricht. Wohl ist gesagt, daß der »Gerechte« und »Auserwählte« einst erscheinen wird (aeth Hen 38 2 (?) 52 9 [aber: ». . . vor dem Angesicht des Herrn der Geister«]). Das ist auch vorausgesetzt, wenn der Menschensohn einerseits präexistent bei Gott weilt (46 1 ff. 48 6 62 7; vgl. 39 6 f. 40 5), andrerseits einst auf dem Throne der Herrlichkeit sitzen (62 5; vgl. 45 3 51 3 55 4 61 8 62 2), ewig mit den Gerechten weilen (48 4 62 14; vgl. 45 4 53 6) und von allen angebetet werden wird (48 5 62 9). Aber das ändert nichts daran, daß nie von seinem Herabkommen gesprochen ist. Von Wolken ist zwar die Rede, aber bei der Auffahrt zum Himmel (14 8 [νεφέλαι] 39 3 [?] wie auch Mc 9 7 f. [?] Act 1 9 I Thess 4 17 Apc 11 12)[28]. Auch der mit den Wolken des Himmels fliegende Menschenähnliche von IV Esr 13 3 steigt aus dem Meere auf, nicht vom Himmel hernieder.

Umgekehrt ist im Judentum die Erwartung der Erhöhung des Gerechten, der zuvor in Niedrigkeit und Schmach gehorsam das Leid getragen hat, weit verbreitet[29]. Von Entrückungen zum Himmel

[27] G. Quispel in ZNW 1956, 283. E. M. Sidebottom in ExpT 68, 233 f. weist auf die Benennung des Propheten als »Menschensohn« hin. Vgl. Anm. 33 und 42. Für diese Sicht spricht auch, daß in der frühen rabbinischen Gnosis (1./2. Jahrh. n. Chr.) das »Wagenwerk« in Ez 1 mitsamt der Gestalt des »Menschen« eine eminente Rolle spielt (K. Schubert, Die Religion des nachbibl. Judentums, 1955, 87 f.). S. u. S. 209.

[28] Nur Jahwes Erscheinung in der Wolke wäre eine gewisse Analogie zum Kommen des Menschensohns mit den Wolken (vgl. auch Apc 10 1).

[29] Ich habe die Belege in Erniedrigung (Anm. 1) Kap. 5 gesammelt. Wichtig ist der Beitrag von W. Eichrodt, Zum Problem des Menschensohnes, in EvTh 19, 1959, 1 ff., der darauf hinweist, daß der Gebrauch des Begriffs »Menschensohn« als Anrede des Propheten Ezechiel nicht nur dessen Niedrigkeit bezeichnet, sondern seine Solidarität mit Leiden und Herrlichkeit des Gottesvolkes. Seine Schüler sehen in diesem Leiden des »Menschensohnes« einen notwendigen Teil des Heilswerkes. Erniedrigung und Erhöhung des Menschensohnes als Verkörperung des Geschickes des ganzen Gottesvolkes wären also hier präformiert.

wissen AT (Gen 5 24? II Reg 2) und Apokryphen (I Macc 2 58 Jub 4 23; aeth Hen 89 52 90 31 IV Esr 14 9. 49). Von der Rolle des erhöhten Gerechten als Belastungszeuge im letzten Gericht berichten Jub 4 23 (10 17?); sBar 13 3. Auch von Adam wird die Einsetzung in die Herrlichkeit am Ende der Zeiten erwartet (Apc Mos 39, Vit Ad 47). Besonders aber ist auf Sap 2—5 hinzuweisen, wo schmachvolles Leiden, Hinrichtung, Erhöhung zu Gott und Zeugenschaft im Gericht sich beim Gerechten folgen. Sollte M. Philonenko[30] darin recht haben, daß dort vom »Lehrer der Gerechtigkeit« der Qumrangemeinde die Rede ist, dann läge schon eine Analogie dafür da, daß man dieses typische Schicksal des jüdischen Gerechten abschließend verwirklicht sah in einer Einzelgestalt, die als eschatologischer Rufer auftritt.

Vor allem aber gibt es eine Stelle, an der die Erhöhung des Menschensohns zum Himmel und seine Einsetzung in die Herrlichkeit, die er mit denen teilt, die ihm in seiner Gerechtigkeit nachfolgten, erzählt wird: aeth Hen 70f.[31]. Das Alter der henochischen Bildreden ist allerdings wieder unsicherer geworden[32]. Außerdem ist nicht sicher, welches die ältere Menschensohnkonzeption innerhalb der Bildreden ist, obwohl M. Black[33] sehr viel dafür anführen kann, daß gerade 70f. das älteste Gut ist. Aber mindestens zeigen diese Kapitel, daß die Vorstellung von der Erhöhung des gerechten Menschensohns nahe lag.

Dieser Befund stimmt mit dem neutestamentlichen zusammen. Unter den futurischen Menschensohnaussagen erscheint im ältesten Gut diejenige, die von seiner Rolle als Belastungszeuge im Endgericht redet (Lc 12 8f.; vgl. 13 25-27) und die andere, in der die Erhöhung

---

[30] ThZ 1958, 81ff. Ausführlicher und weiterführend: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 1958, 309ff. Martyrium und Erhöhung des gerechten »Sohnes Gottes« von Sap 2—5 wären nicht nur bestätigt durch die Testamente der 12 Patriarchen, sondern der Tod des Gerechten (= des Lehrers der Gerechtigkeit) direkt als Kreuzigung (wörtlich als »Pfählung«) beschrieben und seine Rolle im Gericht betont (321ff.). Daß die »christologischen Interpolationen« in einer Schicht auftauchen, die typische Qumranwendungen enthält (312ff.), spricht für Philonenko. Es ist aber zu fragen, ob sie nicht auf einen von Qumran herkommenden Judenchristen zurückgehen könnten, der schon den aramäischen Text erweitert hätte, da doch sehr viel mehr ausgesagt wird als in den Qumrantexten. Doch muß mit einer Beurteilung zugewartet werden, bis der Artikel vollständig erschienen ist.

[31] In den ältesten Manuskripten ist auch in 70 1 Henoch der Menschensohn (M. Black, JTS 1952, 4), was S. Schulz, Untersuchungen zur Menschensohnchristologie im Johannesevangelium (1957) 105 nicht beachtet.

[32] In Qumran sind Fragmente anderer Teile des aeth. Hen. gefunden worden, aber bisher nichts von den Bildreden (J. T. Milik, Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda [1957] 31). Das könnte freilich auch mit ihrer absonderlichen Apokalyptik zusammenhängen. Auch handelt es sich um sehr kleine Fragmente.

[33] JTS 1952, 1ff. Als Modell und Quelle dieser Aussagen sieht er übrigens Ez 1 an (8f.), während Daniel Ursprung der übrigen Menschensohnabschnitte ist.

genannt ist (Mc 14 62). Von ihr ist jetzt noch zu reden. Zweifellos hat H. K. McArthur[34] darin gegenüber J. A. T. Robinson[35] recht, daß in der heutigen Form des Wortes nur an die Parusie gedacht werden kann. Es ist aber tatsächlich zu fragen, ob nicht in einer früheren Schicht analog Dan 7 13, dem häufigen Bild vom Auffahren in der Wolke und den genannten Parallelen nur an die Erhöhung gedacht war, die ja in der ersten Vershälfte eindeutig bezeugt ist und sich schwer mit der Parusie verträgt. Dann müßte freilich der Hinweis auf die Wolken vor dem Sitzen zur Rechten oder in einem untergeordneten Satz genannt gewesen sein. Das kann vorläufig nur Vermutung bleiben; doch wird das in Abschnitt 6 zu besprechende Material für sie sprechen.

Das Ergebnis ist klar: Was in der theologischen Literatur des deutschen Sprachgebietes weithin als selbstverständlich angenommen wird, daß nämlich die Erwartung der nahen Parusie sicherster Bestandteil der Verkündigung Jesu war, ist schlecht begründet. Mit dieser rein negativen Feststellung ist freilich noch keine Entscheidung getroffen, solange nicht eine Konzeption der Verkündigung Jesu sichtbar wird, die die verschiedenen Fakten erklärt, also etwa die eschatologische Stimmung in vielen Jesuslogien, die gute Bezeugung der Ausrufung der kommenden βασιλεία, den Gebrauch des Menschensohnbegriffs und die Entwicklung der frühen Gemeindetheologie. Wir setzen daher die Analyse der Menschensohnworte fort.

4. Die Analyse: die Aussagen vom leidenden und auferstandenen Menschensohn

A. Markus: n) Zuerst sind die drei Leidensankündigungen 8 31 9 31 10 33 zu nennen. Die Forschung ist darin einig, daß sie in dieser Form nicht auf Jesus zurückgehen können. Nicht nur sind viele Einzelheiten des tatsächlichen Ablaufs in oft stereotyper Form aufgeführt; es wäre vor allem das völlige Unverständnis der Jünger dem Geschehen in Jerusalem gegenüber unbegreiflich, hätte Jesus jenes so genau vorausgesagt. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß nicht echte Jesuslogien zugrunde liegen können, die erst im Lauf der Tradition ausgestaltet wurden. Vor allem scheint Mc 8 31 eine Aussage ähnlicher Art gefordert zu sein. Es ist schwer vorstellbar, daß der Vorwurf Jesu, der Petrus »Satan« nennt, in der Gemeinde erfunden worden sein soll. Denn in den Synoptikern ist von einem Kampf gegen Petrus oder auch nur von einer Rivalität gegen ihn nichts zu entdecken. Dann muß aber ein Hinweis auf die gefährliche Jerusalemreise und ein warnender Rat des Petrus vorangegangen sein. Nun

[34] NTStudies IV 156ff. Ähnlich G. R. Beasley-Murray, A Commentary on Mark 13, 1957, 90ff. [35] Robinson (Anm. 26) 43ff. und ExpT 67, 337f.

scheint mir die Szene in Caesarea Philippi ungefähr in der bei Markus vorliegenden Gestalt historisch zu sein. Ortsnamen sind freilich keine sichere Marke guter Tradition, wohl aber eine so ungewohnte und in die Situation passende Angabe wie die hier vorliegende[36]. Vor allem aber wäre schwer verständlich, daß die spätere Gemeinde die zögernde, eher ablehnende Haltung Jesu gegenüber dem Christustitel erfunden hätte[37]. Allerdings können wir nicht mehr mit Sicherheit sagen, ob der Menschensohn in der Urform genannt war. Wahrscheinlich ist dies, da ein Gegenbegriff zum Christustitel gefordert ist. So ist damit zu rechnen, daß eine Kurzformulierung wie etwa Lc 9 44, wo nur vom παραδίδοσθαι des Menschensohns die Rede ist, alte Aussage Jesu war. Aber mehr läßt sich vorläufig nicht sagen, da Lc 9 44 selbst doch wohl als Verkürzung der Markusstelle zu erklären ist, die eine allzu auffällige Wiederholung vermeiden wollte[38].

o) 9 9 ist das Wort vom Auferstehen des Menschensohns markinische Redaktion. Den späten Ursprung verrät schon der Terminus »Auferstehen«, weil in früheren Schichten stets vom »auferweckt werden« gesprochen ist.

p) 9 12 wird vom Menschensohn ausgesagt, er werde »viel leiden und verworfen werden«. Das Wort wirkt Mt 17 12 und wohl auch Lc 18 31 (vgl. den Anschluß an 32: παραδοθήσεται γὰρ . . .) nach. Merkwürdig ist der Hinweis auf die Schrift, der auch bei Lukas erscheint. Der Kontext bei Markus wird aus der Diskussion der Gemeinde mit dem Judentum hervorgegangen sein; doch paßt die Aussage über den Menschensohn überhaupt nicht und stört den Gedankengang zwischen vv. 11 und 13, wie Matthäus richtig bemerkt hat[39]. So ist zu fragen, ob hier nicht ein isoliertes Logion vorliegt, in dem einmal der Menschensohn als neuer Elia gesehen war[40]. Dann

---

[36] Nach den Rabbinen bildet der obere Turm oberhalb Caesareas die Grenze des heiligen Landes (A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus [1929] 502).

[37] Denn auf Markus allein ist diese nicht zurückzuführen. Das zeigt E. Sjöberg, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien (1955) grundsätzlich für die Frage des Messiasgeheimnisses (150ff., 218ff.). Es ist aber in dieser Perikope besonders klar; denn entweder müßte Markus die ganze Geschichte erfunden haben, um seine Theorie des Messiasgeheimnisses anzubringen, oder er müßte eine positive Antwort Jesu wieder zurückgebildet haben. Eine solche ist aber angesichts des v. 30 und der Fortsetzung 32f. sehr unwahrscheinlich. Gegen Bultmanns ([Anm. 5] 276f.) Vermutung, Mt 16 17-19 sei der ursprüngliche Schluß, spricht doch, daß Mc 8 32f. nicht nachträglich erfunden sein wird. Ob Jesu Frage (27b) historisch sein kann oder ob die Initiative ursprünglich bei den Jüngern lag, ist damit freilich noch nicht entschieden.

[38] Der einleitende Semitismus wird lukanischer Septuagintismus sein (H. F. D. Sparks, JTS 44 (1943), 134).

[39] Vgl. C. C. Oke in ExpT 64, 187f. und die dort Genannten.

[40] Vgl. Act 3 20f. und O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte (1939) 66ff.

könnte auch das verdächtige γέγραπται durch v. 13 hervorgerufen worden sein. Doch läßt sich kein sicheres Ergebnis gewinnen.

q) Bei dem berühmten Ausspruch 10 45 kann mindestens die Bemerkung über die Hingabe des Lebens als Lösegeld kaum auf Jesus zurückgeführt werden. Nicht nur stünde sie sachlich völlig isoliert in der alten Tradition; vor allem fehlt sie in der lukanischen Parallele zum Abschnitt Mc 10 42-45 [41]. So könnte Jesus höchstens vom Menschensohn ausgesagt haben, daß er diene. Dann gehörte das Wort in Abschnitt 5. Da aber Lc 22 27 der Terminus Menschensohn fehlt, bleibt das unsicher.

r) 14 21 erscheint das Wort zweimal bei der Ankündigung des Verrats. Abgesehen vom Hinweis auf die Schrift ist trotz den Zweifeln J. Wellhausens [42] nichts Zwingendes gegen die Echtheit zu sagen; denn Wellhausens Gründe gelten nur für den Kontext vv. 18-20. Ein allgemeiner Hinweis auf den Verrat mit dem entsprechenden Weheruf war in jener Situation durchaus möglich. Aber mehr läßt sich nicht sagen.

s) 14 41 wird wie im eben besprochenen Wort vom Menschensohn ausgesagt, daß er παραδίδοται. Es ist ähnlich zu beurteilen wie jenes.

B. Logienquelle: t) Mt 12 40 ist das einzige Wort hier. Doch ist die ausgeführte Weissagung von Tod und Auferstehung sicher jünger als der allgemeine Hinweis auf das Jonazeichen in der Parallele Lc 11 30. Das Logion ist daher in Abschnitt 5 unter cc) zu besprechen.

C. Sondergut des Matthäus: u) 26 2 geht über Markus hinaus und ist redaktionelle Zufügung. Interessant ist, daß wiederum vom Menschensohn ausgesagt ist, daß er παραδίδοται.

D. Sondergut des Lukas: v) Auch hier findet sich nur 24 7, eine deutliche nachträgliche Umgestaltung von Mc 16 7, die natürlich altes Gut verwerten könnte. Auch hier ist vom παραδίδοσθαι des Menschensohns die Rede.

Es ergibt sich, daß auch hier keine sichere Grundlage für die Jesusverkündigung zu finden ist. Immerhin spricht vieles dafür, daß Hinweise auf die kommende Erniedrigung des Menschensohns, seine Verwerfung und sein Leiden auf Jesus zurückgehen. Immer wieder taucht (in späteren Worten) der Terminus παραδίδοσθαι dabei auf. Er muß also ziemlich früh und allgemein in der Tradition festsitzen. Geht er vielleicht auf Jesus zurück?

5. Die Analyse: der Menschensohn auf Erden

A. Markus: w) Die Aussage von der Vollmacht des Menschensohns zur Sündenvergebung 2 10 ist oft als sekundäre Aussage an-

[41] Lc 22 25-27; vgl. zu e). Das wird nicht aufgehoben durch die Semitismen, die E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht (1955) 117ff. für Mc 10 45 anführt.

[42] Das Evangelium Marci (1903) 118f. J. Christensen, Studia Theologica 10 (1957), 34ff. sieht den Schriftgrund in Ez 12.

gesehen worden. Die Erklärung, es sei hier ursprünglich von der Vollmacht des Menschen überhaupt gesprochen worden, bleibt unwahrscheinlich. Selbst wenn das Wort einmal die Mt 16 19 Joh 20 23 genannte Vollmacht gemeint hätte, wäre diese doch kaum je einfach als »dem Menschen« gegebene bezeichnet worden ohne Hinweis auf Jesus selbst[43]. Und ob dabei dann der Ausdruck »Menschensohn« gewählt worden wäre, der im Aramäischen doch das Individuum bezeichnet[44], wäre noch einmal zu fragen. Alles spricht dafür, daß der Menschensohn hier von Anfang an Jesus war[45]. Nun wird freilich eingewendet, eine solche Selbstbezeichnung Jesu sei unmöglich, da im Aramäischen das Wort nicht einfach an Stelle von »ich« gestanden habe[46]. Aber eben dies ist die Frage. Natürlich hat Jesus eine Absicht gehabt, wenn er diese zugleich verhüllende wie das Geheimnis seiner Person andeutende Umschreibung gebraucht hat. Wir werden zu fragen haben, ob dies nicht zu seiner Auffassung vom Menschensohn gehört hat. Daß er Sündenvergebung tatsächlich geübt hat, ist nicht zu bezweifeln. Sein Essen und Trinken mit den Zöllnern und Dirnen ist in Tat und Wahrheit nichts anderes. Ob er es auch ausgesprochen hat, ist allerdings traglicher. Aber die Geschichte mit ihrer höchst überraschenden Wendung in v. 5 scheint gute Tradition zu sein, so daß mindestens damit gerechnet werden muß, daß v. 10 Jesuswort ist[47].

---

[43] Trotz Mt 9 8. Auch dort ist im Zusammenhang Jesus gemeint. Der Plural »den Menschen« stammt kaum aus einer alten Form der Erzählung, sondern aus dem Bestreben, das Sünden vergebende Handeln Jesu mit dem seiner Gemeinde zusammenzuschließen.

[44] L. Köhler-W. Baumgartner, Lexicon in V. T. Libros (1953) אדם I 2. Zur Frage des Sprachgebrauchs zur Zeit Jesu vgl. E. Sjöberg in Acta Orientalia 21 (1950) 57ff., bes. 92ff., 100—102.

[45] So auch Sjöberg (Anm. 37) 239, Anm. 3.

[46] Sjöberg 239 (Anm. 37). Doch entspräche dem das aramäische ההוא גברא der bescheidenen Rede (G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch [1905] § 16a, 7; Die Worte Jesu [1930] 191ff., besonders 204f.; 384ff., besonders 392f.; und zur Korrektur J. Bowman in ExpT 59, 286). Sjöberg ist der Meinung, »Menschensohn« hätte damals in Jesu Predigt nur apokalyptisch verstanden werden können. Aber er setzt voraus, daß die futurischen Aussagen vom Menschensohn bei Jesus zentral waren. Außerdem wäre zu fragen, ob der Sprachgebrauch der Apokalyptiker (wenn er überhaupt vorchristlich war) Allgemeingut war!

[47] Schwierigkeiten macht freilich der Satzbruch zwischen vv. 10 und 11. G. H. Boobyer in Harvard Theol. Review 47 (1954), 115ff. hält daher v. 10 für Zufügung des Evangelisten. Auch wenn man mit J. Duplacy in Mélanges Bibliques für A. Robert (Paris, o. J., 1957?) 420ff. an ein absolutes (imperativisches) ἵνα dächte, bliebe der Satzbau hart. Aber die Einzelausgestaltung der Perikope geht ja auf alle Fälle auf das Konto des Evangelisten, was nicht ausschließt, daß das darin enthaltene Logion gut bewahrt ist. Sicherheit ist freilich nicht zu gewinnen. Weithin wird v. 5-10a als

x) 2 28 enthält die Behauptung, daß der Menschensohn Herr über den Sabbat sei. Auch hier ist trotz v. 27 keine Urform zu postulieren, in der dem Menschen überhaupt solche Herrschaft zugesprochen war. Die Sabbatkonflikte gehören in das irdische Leben Jesu. Durch sein Verhalten hat er sich tatsächlich als Herr über den Sabbat erwiesen und nur von ihm her hat auch die Gemeinde ihre Stellung zum Sabbat geregelt. Gegenüber dem gut bezeugten Wort ist nichts einzuwenden, wenn man es nicht grundsätzlich für gegeben ansieht, daß Jesus sich nicht als Menschensohn bezeichnete. Darüber muß aber später entschieden werden[47a].

B. Logienquelle: y) Mt 8 20 = Lc 9 58, das die Lage des Menschensohns mit der der Füchse und Vögel vergleicht, ist sicher nicht als ursprüngliches Sprichwort aufzufassen. Denn vom Menschen im allgemeinen ist gewiß nicht auszusagen, was Plutarch[48] in die ganz bestimmte Situation eines Feldzuges hinein sagt. Aber auch die Annahme, das Wort wäre als Charakterisierung Jesu erst in der Gemeinde entstanden, ist nicht wahrscheinlich. Von Anfeindungen Jesu mag die Gemeinde oft gesprochen haben, weil sie selbst diese erfuhr, jedoch, soweit wir sehen, kaum von seinem armseligen Wanderleben. Da der Begriff der Nachfolge durch Jesus völlig neu geprägt worden ist[49], liegt hier keine ideale, sondern wahrscheinlich eine historische Szene vor. Das hebt selbstverständlich die Beobachtung nicht auf, daß Matthäus sie bewußt als Einleitung zur Geschichte vom Seesturm verwertet hat[50].

z) In Mt 11 19 = Lc 7 34 ist der Vorwurf, Jesus sei ein »Fresser und Säufer«, sicher historisch. Damit ist freilich die Formulierung von v. 19a noch nicht gesichert. Eine grundsätzliche Skepsis gegen alle Worte, die vom Kommen Jesu sprechen, ist sicher unangebracht[51]; denn das Sendungsbewußtsein Jesu wird deutlich sichtbar in der Tradition. So ist gegen dieses Wort wiederum nur das Axiom anzu-

---

Einschub betrachtet (Bultmann [Anm. 5] 12ff.; A. E. J. Rawlinson, The Gosp. acc. to St. Mark 1949 z. St.; bes. V. Taylor, The Gosp. acc. to St. Mark, 1953 z. St.; auch M. Dibelius, Die Formgesch. des Evang., 1933, 63f.). Aber die Erkenntnis, daß hier vielleicht ein ursprünglich selbständiges Apophthegma vorliegt, besagt noch nicht, daß das darin enthaltene Logion Gemeindebildung ist, sondern nur, daß wir über die ursprüngliche Situation nichts mehr wissen. Wir müssen also jedenfalls sehr vorsichtig urteilen.

[47a] Ich halte v. 27 für sekundär, v. 28 für ein Einzelwort, dessen ursprüngliche Situation nicht mehr feststellbar ist, angefügt wie Mt 12 11f. (vgl. Lc 14 5) oder Lc 14 3 (vgl. 6 9).

[48] Tib Gracch 9 (828c d) bei Bultmann (Anm. 5), 102, Anm. 2. Auch die im Ergänzungsheft (1958) genannte Aussage liegt doch sehr anders.

[49] Erniedrigung ... Kap. 1b (Anm. 1).

[50] G. Bornkamm in 'Wort und Dienst' (1948) 49—54.

[51] So auch Bultmann (Anm. 5). 165, 168.

führen, Jesus habe sich selbst nie Menschensohn genannt[52]. Das Logion ist Teil einer Auseinandersetzung mit dem Täufer, in der dieser weder Konkurrent noch Christuszeuge ist. Das spricht gegen ihre Entstehung in der Gemeinde, was freilich noch keine Sicherheit bezüglich der einzelnen Formulierung in v. 19a bedeutet.

aa) Mt 12 32 = Lc 12 10 könnte eine schon weiter entwickelte Variante eines Logions sein, das auf Jesus zurückgeht. Denkbar wäre daß Mc 3 28f. die alte Form darstellte, der Menschensohnbegriff also allgemein gebraucht wäre[53]. Wahrscheinlicher ist aber, daß das Wort in der Zeit nach Ostern entstanden ist und besagen soll, daß die Zeit der Vergebung für eine Falschentscheidung gegenüber dem irdischen Jesus zu Ende ist[54]. Dann bestätigt dies aber, daß »Menschensohn« in erster Linie Titel des Irdischen war.

bb) An zwei Stellen findet sich »Menschensohn« nur in der lukanischen Form. Dies dürfte Lc 6 22 gegenüber dem »ich« von Mt 5 11 zwar älter sein; aber neben den kurzen Seligpreisungen ist diese ausführliche Verheißung, die Verfolgung der Jünger voraussetzt, nicht auf Jesus selbst zurückzuführen.

cc) Lc 11 30 findet sich die alte Fassung des unter t) genannten Logions. Die Abweisung der Zeichenforderung, der sehr verhüllte Hinweis auf Jona, das Selbstverständnis Jesu als Bußprediger, der einst im Gericht gegen die Hörer Zeugnis ablegen wird[55], weist alles auf den irdischen Jesus zurück. Wie die Gemeinde einen solchen Hinweis auf die alttestamentlichen Vorläufer gebildet hätte, zeigt Mt 12 40.

C. Sondergut des Matthäus: dd) 13 37 gehört wie v. 41 (unter i) zur sekundären Gleichnisdeutung.

ee) 16 13 ist redaktioneller Ersatz für das »ich« bei Markus.

D. Sondergut des Lukas: ff) 18 31 geht über Markus hinaus und ähnelt 24 7. Vgl. unter p).

gg) 19 10 ist Zusammenfassung des Heilswerkes des Menschensohns, bei der keine Sicherheit über den Ursprung gewonnen werden kann.

hh) 22 48 ist Zuwachs über Markus hinaus, also Redaktion des Lukas.

Das Ergebnis ist überraschend. Auch wenn im Einzelnen viele Fragezeichen stehen bleiben, wird doch sichtbar, daß aufs Ganze

---

[52] Vgl. ebenda 166.

[53] Und zwar singularisch, so daß Markus einerseits durch den Plural, Q andererseits durch die deutliche Beziehung auf Jesus die Zweideutigkeit beseitigt hätten (J. Wellhausen, Das Evangelium Matthäi [1904] 62f.).

[54] Vgl. ThWb VI 395, 3ff.

[55] Die Deutung auf den aus dem Himmel kommenden Menschensohn (Bultmann [Anm. 5] 124) liegt doch fern, noch ferner die W. Bieders (Die Vorstellungen von der Höllenfahrt Jesu Christi [1949] 37f.) im Sinn von Mt 12 40.

gesehen die Parusieworte am unsichersten, die den Irdischen bezeichnenden Worte aber am sichersten sind. Die relativ größte Gewißheit, ein Jesuslogion vor uns zu haben, besteht dann, wenn sich dieses weder aus dem Spätjudentum noch aus der Situation der frühen Gemeinde erklären läßt. Die Anschauung von einem auf Erden weilenden, von den Menschen verworfenen Menschensohn ist sicher nicht spätjüdisch, obwohl sich Ansätze zur Bildung einer solchen Vorstellung in der Analogie des jüdischen Gerechten finden. Sie ist aber auch schwer aus der Lage der Gemeinde heraus erklärbar. Wohl könnte diese Dan 7 auf Jesus übertragen, wenn sie diesen schon vom Himmel her erwartete. Aber die apokalyptischen Aussagen sind ja schlechter bezeugt als die über den Irdischen, und woher käme dann überhaupt die Parusieerwartung? Und wie käme die Gemeinde dazu, darin die Bezeichnung des Irdischen zu sehen? Wie käme sie dazu, »Menschensohn« und »ich« zu scheiden? Wie wäre die fast ausschließliche Verwendung in Jesusworten erklärbar? Man wird zugeben, daß das alles nicht unmöglich wäre. Aber es ist jedenfalls sehr ernsthaft damit zu rechnen, daß der Menschensohnbegriff gerade als Bezeichnung auch des Irdischen seinen Ursprung in der Verkündigung Jesu hat.

Obwohl Sjöberg selbst nicht so weit geht, scheint mir doch seine Untersuchung das zu bestätigen. Er zeigt, wie Jesus im Rahmen des Spätjudentums als verborgener Messias auftreten mußte und wie er darum in seinen Taten wie in seiner Verkündigung durchwegs seinen Anspruch erhoben und doch zugleich verhüllt hat. Darum liegt eine Tradition von einem »Messiasgeheimnis« nachweisbar schon vor der Redaktion des Markus vor[56]. Befreit man sich auf Grund der Analyse von dem Axiom, daß die futurischen Aussagen die am sichersten tradierten sind[57], dann wird man den Ursprung der Menschensohnaussagen gerade in der Selbstbezeichnung des Irdischen sehen. Er hat damit absichtlich eine Bezeichnung aufgenommen, die in keiner Weise dogmatisch fest umrissen war, wie er ja auch sonst alle üblichen Titel und dogmatischen Formulierungen meidet. Er hat damit einerseits einen Anspruch erhoben, aufmerksam gemacht auf das Geheimnis, das hinter seinem Wirken steht, und hat andererseits doch niemandem eine bequeme Formel in die Hand gegeben, die man nur zu übernehmen brauchte, um rechtgläubig zu sein. Denn der Terminus konnte ebenso als etwas ungewohnte Umschreibung für das

[56] Sjöberg (Anm. 37), 150ff., 218ff. Er ist freilich der Meinung, nur die futurische Sicht des Menschensohns sei in Jesu Verkündigung verankert. So hält er Mc 8 38 Mt 10 23 24 37. 39. 44 25 31 Lc 11 30 (?) für echt.

[57] Sollte es sich erweisen, daß die henochischen Bildreden oder der Gebrauch des Menschensohnbegriffs darin (außer Kap. 70f.) nachchristlich sind, dann wäre das Vorurteil noch weniger begründet, es müsse damit nur eine beim Weltende in Erscheinung tretende Gestalt gemeint sein.

Ich eines gewöhnlichen Menschen verstanden werden wie als Ausdruck der Besonderheit des Weges Jesu. Damit aber stehen wir vor der entscheidenden Frage: was hat dieser Begriff bei Jesus inhaltlich gemeint?

6. Die Menschensohnaussagen außerhalb der Synoptiker

Die einzige Stelle, an der der Menschensohn außerhalb der Jesusworte erscheint, ist Act 7 56. Vermutlich liegt hier zuverlässige Tradition vor. Schon das Auftauchen des Menschensohnbegriffs ist ohne jede Parallele, vor allem aber auch sein Stehen zur Rechten Gottes. Es ist verschieden erklärt worden, bezeichnet aber vielleicht doch den Gerichtszeugen, der vor Gott einsteht für den, der um seinetwillen Schmach und Tod erduldete[58]. Jedenfalls ist der Menschensohn der zu Gott Erhöhte.

Sehen wir einmal einen Augenblick ab vom Menschensohnbegriff, dann ist deutlich, daß die Vorstellung des Erhöhten die früheste Gemeinde sehr stark beherrscht hat. Die Berufung des Paulus ist nach allen Berichten durch den Erhöhten vom Himmel her erfolgt, und mindestens Paulus selbst hat, wie I Cor 15 5-8 beweist, die anderen Erscheinungen in gleicher Weise verstanden. Das wird auch Mt 28 16-20 vorausgesetzt, und sehr vieles spricht dafür, daß ursprünglich alle Erscheinungen als Manifestationen des Erhöhten verstanden worden sind[59]. Da wir über die allererste Zeit überhaupt kaum etwas Sicheres wissen, erscheint der Glaube an den Erhöhten als das sicherste Faktum dieser Zeit. Und daß dieser mit dem Menschensohnbegriff verbunden war, vielleicht sogar mit der Zeugenschaft im Gericht, erweist Act 7 56 für die allererste Periode[60]. Aber auch die weitere Entwicklung läßt noch erkennen, daß die Erhöhung Jesu Zentrum der Verkündigung war, bevor der Sinn des Kreuzes verstanden war. Es ist dabei auch deutlich, daß das Osterereignis zuerst als Erhöhung, d. h. als göttliche Rechtfertigung (I Tim 3 16!), als Einsetzung in eine Würdestellung vor Gott, nicht eigentlich als Auferstehung im Sinne der Überwindung des Todes verstanden war. Das zeigen Formeln wie Rm 1 4 Act 2 36 und 13 33 wie überhaupt die christologischen Zusammenfassungen der Petruspredigten in der Apostelgeschichte, aber

[58] So C. F. D. Moule, SNTS-Bulletin III 47. Gewöhnlich denkt man an die Haltung des den Märtyrer willkomm Heißenden. H. P. Owen, NTStudies I 224ff. denkt an ein Zwischenstadium zwischen Sitzen und Kommen; aber die Vorstellung, daß Christus gewissermaßen schon bereitstünde für die Parusie und ungeduldig darauf wartete, scheint doch zu Lukas nicht zu passen. H. F. D. Sparks, JTS n. s. 1 (1940), 25 hält die Menschensohnaussage für altes Material in der weithin von Lukas geprägten Rede.

[59] H. Conzelmann in RGG³ I (1958), 699; auch W. Michaelis, Die Erscheinungen des Auferstandenen (1944).

[60] Der Tod des Stephanus liegt vor der Berufung des Paulus, die nur wenige Jahre nach Jesu Tod angesetzt werden kann.

auch die zentrale Stellung des Bekenntnisses zum κύριος in der bei Paulus verwendeten Tradition (I Cor 12 3 Rm 10 9 8 34) und in seiner eigenen Theologie.

Weit wichtiger aber ist, daß die Sicht von Act 7 56 auch noch in einer besonderen Traditionsschicht spürbar ist, die das Johannesevangelium aufbewahrt hat. Es ist klar, daß die Menschensohnworte hier eine eigene Schicht darstellen, die aus dem übrigen Evangelium deutlich ausscheidbar ist[61]. Von diesen Menschensohnlogien sprechen drei vom »Erhöhtwerden« (3 14 8 28 12 34), zwei vom »Verherrlichtwerden« (12 23 13 31) und zwei vom »Aufsteigen« (3 13 6 62) des Menschensohns[62]. Es bleiben fünf Worte. 1 51 drückt auf alle Fälle die Verbundenheit des Irdischen mit dem Vater im Himmel aus[63]. 5 27 spricht von der Rolle des Menschensohns im letzten Gericht. 6 27 sieht ihn als Spender bleibender Speise und 6 53 spricht in dem umstrittenen Abendmahlsabschnitt von seinem Fleisch als dieser Speise. 12 34 b endlich ist nur Wiederholung von 34 a. Überblickt man diesen Befund, dann ist sofort ersichtlich, daß auch hier[64] das Motiv der Erhöhung und der Rolle im Gericht zentral ist. Das Besondere dieser Tradition liegt aber darin, daß trotzdem der auf Erden wandelnde Menschensohn im Brennpunkt des Interesses steht[65]. Wieder fragt

---

[61] Daß Johannes solche Traditionskomplexe aufgenommen hat, ist sicher. Für die Menschensohnaussagen scheint mir das Schulz 96ff. (Anm. 31) sehr schön nachgewiesen zu haben, während man bei anderen Komplexen wohl zurückhaltender sein muß.

[62] Nach Schulz (Anm. 31) 123 sind vorjohanneische Einzellogien: 1 51 3 13-15 5 27-29 6 27. 53 13 31f. In den übrigen Menschensohnlogien wäre die Tradition nur noch in Splittern erhalten. Dafür, daß hier eine jüdische Spekulation über die Erhöhung des Menschensohnes vorliegt, spricht eine Beobachtung H. Conzelmanns (vgl. meinen Artikel zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus, EvTh 19, 1959, 68, Anm. 15): Hier wie 1 51 Eph 4 9 Röm. 10 6f. klappt das Herabsteigen hintennach. An der letzten Stelle wird Dt 30 12 f. aufgenommen, was ebenso in Bar 3 29f. (auf die Weisheit bezogen) und IV Esra 4 8 erscheint. Beide Beobachtungen scheinen zu zeigen, daß jüdische Schriftspekulation über Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Himmelfahrt die Wurzel dieser Aussagen bildet. Erst allmählich siud sie »gnostisiert« worden zu Hinweisen auf Abstieg und Aufstieg des Menschen sohns.

[63] G. Quispel in ZNW 47 (1956), 281ff. will hier den zum Himmel Erhöhten sehen; aber die auch sonst nachweisbare Beziehung des בו von Gen 28 12 auf Jakob-Israel statt auf die Leiter (C. K. Barrett, The Gospel according to St. John [1955] 156) macht es weit wahrscheinlicher, daß hier an den Irdischen gedacht ist, der freilich mit dem Vater verbunden und so gewissermaßen schon inthronisiert ist. Er tritt wie 15 1ff. (vgl. zu Anm. 67) an die Stelle Israels.

[64] Abgesehen von 6 27. 53, die ein späteres Stadium der Überlieferung darstellen: Schulz (Anm. 31) 117.

[65] Schulz (Anm. 31) 102f., 118f., 121f., 123. Natürlich ist denkbar, daß dies

sich, ob nicht diese in vielem schon fortgeschrittene, aber selbständige Tradition ein neuer Hinweis darauf ist, daß der auf Erden wandelnde Menschensohn, der einst erhöht werden und im Gericht auftreten wird, seine letzte Wurzel in der Verkündigung Jesu hat.

Zugleich zeichnet sich noch ein Schritt in der weiteren Entwicklung der Idee schon hier ab. Gerade der Menschensohnbegriff ist offenbar schon früh zum Merkmal einer Gruppe geworden, die in Jesus in erster Linie den sah, der an die Stelle Israels tritt. Das ist 1 51 der Fall, wo er an die Stelle Jakob-Israels tritt[66], aber auch 15 1 ff. Denn C. H. Dodd hat wahrscheinlich gemacht[67], daß Ps 80 16 zur Ausbildung dieser Anschauung geführt hat. In ihm wird nämlich infolge eines Schreibfehlers der Weinstock, der im ganzen Psalm Israel darstellt, mit dem Menschensohn identifiziert. Die Vorstellung, daß Jesus als der wahre Weinstock an die Stelle Israels tritt, daß er seine Jünger um sich schart und ihr Schicksal bestimmt, ähnlich wie es vom henochischen Menschensohn ausgesagt ist[68], wurzelt also in dieser Menschensohnchristologie. Wir werden in Abschnitt 8 noch fragen müssen, ob diese Entwicklung theologisch verständlich ist.

So bestätigen Act 7 56 und die Menschensohntradition des Johannes die Verbindung von Menschensohn und Erhöhung. Die am Ende von Abschnitt 3 ausgesprochene Vermutung, Mc 14 62 habe ursprünglich nur die Erhöhung Jesu beschrieben, hat dadurch an Wahrscheinlichkeit gewonnen. So ist ernsthaft damit zu rechnen, daß diese Verbindung auf Jesus selbst zurückgeht. Dagegen scheint zu sprechen, daß die Erhöhung in der synoptischen Tradition kaum eine Rolle spielt. Aber man wird sich von der Meinung befreien müssen, als stelle diese die einzige Traditionslinie dar, die vom historischen Jesus ausgeht, so daß Paulus oder Johannes gewissermaßen nur in ihrer Fortsetzung gedacht werden und daraufhin befragt werden müßten, wie sie diese fortentwickelten oder veränderten. Liegt hier nicht genau dasselbe Phänomen vor wie in der schon längst akzeptierten Tatsache, daß die alten Berichte über die Ostererscheinungen schon in der synoptischen Tradition völlig unaufspürbar verschwunden sind? Die Ersterscheinung vor Petrus ist nur noch Lc 24 34 in einem dürren kerygmatischen Satz enthalten, der gerade beweist, daß Lukas nichts mehr darüber weiß. Die Erscheinungen vor Jakobus und den über fünfhundert Brüdern (I Cor 15 5 ff.) haben keinerlei

ausschließlich johanneische Redaktion wäre, falls nämlich, wie Schulz meint, nur der apokalyptisch verstandene Menschensohn Ausgangspunkt der Entwicklung gewesen wäre. Aber eben dies ist fraglich.

[66] Vgl. Anm. 63.

[67] The Interpretation of the Fourth Gospel (1953) 411.

[68] Aeth Hen 71 16f. Aber vgl. auch 49 3; ferner 38 1f. 39 4-8 40 5 41 2 45 1; auch Dan 7 13 LXX IV Esr 13 52, zum kosmischen Weinstock (Philo) Ant. Bibl. 12 8.

Spur hinterlassen, und diejenigen vor den Zwölfen und allen Aposteln sind vermutlich nur noch stark umgestaltet sichtbar. Das Phänomen ist dasselbe: die in die Synoptiker ausmündende Traditionslinie hat durch eine andere Konzeption dieses Ereignisses die ursprüngliche Sicht von Ostern als der Erhöhung Jesu verdrängt. Darum sind an die Stelle eines allgemeinen Hinweises auf Schmach, Verwerfung, »Übergabe« und göttliche Rechtfertigung die ausgeführten Leidens- und Auferstehungsweissagungen getreten[69]. Darum klingt die Verbindung des Menschensohns mit der Erhöhung in der synoptischen Tradition höchstens noch 14 62 nach, obwohl sie durch Act 7 56 und die johanneische Sonderüberlieferung gesichert ist.

7. Jesu Menschensohnaussagen

Die Analyse hat ergeben: der Begriff Menschensohn erscheint mit einer Ausnahme nur in Worten Jesu. Schalten wir die sekundären Bildungen aus, dann ist vom Menschensohn ausgesagt, daß er in Niedrigkeit wandert (Mt 8 20 Lc 22 27 ?), von den Menschen verworfen (Mc 8 31 ? 9 12 ? 14 21. 41 ? usw.), aber dennoch in göttlicher Vollmacht (Mc 2 10 ? 28) und als Gerichtszeichen für diese Generation (Lc 11 30). Die Tage des Menschensohns sind denen Noahs zu vergleichen; letzte Tage vor dem kommenden Gottesgericht, in denen die Menschen sorglos dahinleben, ohne den Ruf des Menschensohns zu hören (Lc 17 22. 26). Er aber wird durch Leiden und Verwerfung hindurch erhöht werden (Mc 14 62 ?) und einst im Gericht als Zeuge für oder wider diese Generation auftreten (Lc 12 8 f. ? 11 30 ?). Die letzten Aussagen, die in der synoptischen Tradition verdrängt worden sind, lassen sich mindestens für die früheste Gemeinde durch Act 7 56 und durch eine breite Tradition, die im Johannesevangelium bewahrt wurde, nachweisen.

Das Bild, das sich hier ergibt, paßt in die Erwartungen des Spätjudentums hinein. Wir sahen in Abschnitt 3, wie verbreitet der Bericht von gehorsamem Leiden und nachfolgender Erhöhung des Gerechten war. Sap 2—5 erwartet eben dies: daß er von Menschen verworfen und getötet wird, weil er sich als Gottesknecht und Gottessohn ansieht, daß Gott ihn aber erhöhen wird, so daß er einst im Gericht seinen Feinden entgegentritt. Ist hier freilich nicht vom Menschensohn die Rede, so ist dieser doch schon von Dan 7 (und eventuell auch Ez 1) her, erst recht dann aber in aeth Hen 70f. mit dem Gedanken der Erhöhung verbunden, und selbst die Vorstellung, daß er die zu ihm gehörenden, ihm nachfolgenden Gerechten um sich schart, ist schon bei Henoch wie in IV Esra und LXX vorbereitet.

---

[69] Hat Lukas vielleicht wie in 24 34 auch hier noch altes Gut bewahrt (vgl. 9 44 17 25 18 31 24 7)?

Was wirklich neu und original ist an Jesu Verkündigung ist dies, daß er auch für den Weg des irdischen Gerechten durch Verwerfung, Leiden und Tod hindurch den doppeldeutigen Ausdruck »Menschensohn« aufnahm, der das Geheimnis seiner Sendung anvisierte ohne es auszusprechen. Jesus ist der »Mensch«, der arm wie irgendeiner durch sein Leben geht und allen Angriffen wehrlos ausgeliefert ist. Und er ist — wer Ohren hat zu hören, der höre! — zugleich der »Mensch«, der erhöht zu Gottes Thron einst im letzten Gericht seinen Zeugendienst tun wird.

Damit ist aber erklärt, warum Verkündigung der kommenden βασιλεία und Menschensohnworte nicht kombiniert erscheinen. Das Bringen der βασιλεία ist Gottes Sache. Die Parusie des Menschensohns gehört erst zur späteren Entwicklung. Sie mußte konzipiert werden, sobald aus dem Zeugen im Gericht der Richter wurde[70], der zum Gericht »kommt« wie der »Herr« des AT. Zunächst aber ist vom Menschensohn nur die Erhöhung ausgesagt gewesen. Sie erfolgt vorher und ist darum mit dem Kommen der βασιλεία nicht direkt verbunden. Damit ist aber auch aufgenommen, was Conzelmann gegen eine Zurückführung der Menschensohnaussagen auf Jesus angeführt hat[71]. In der Tat findet sich die Parusie nicht in den frühen kerygmatischen Formeln, in der Tat ist die Verbindung der Parusie mit der Auferweckung kaum bezeugt[72], in der Tat fehlt auch in den Gleichnissen die Gestalt eines eschatologischen Vollenders. Der Menschensohn ist eben von Haus aus nicht der kommende Heilbringer, sondern der Irdische, der seine Erhöhung aus Schmach und Leiden erwartet[73]. Seine eschatologische Rolle ist eine relativ untergeordnete, die des Zeugen im Gericht. Sie ist in den Bekenntnisaussagen nicht zu erwarten[74]. Sie ist aber nur die Konsequenz aus dem gerade von Conzel-

[70] Wie leicht der Übergang ist von »Zeugnis ablegen wider ...« zu »richten«, zeigt Rm 2 27 (vgl. F. J. Leenhardt, L'épître de Saint Paul aux Romains [1957] 52, der auch auf Mt 19 28 Lc 22 30 verweist).

[71] (Anm. 2) 281ff. [72] I Thess 1 10 wäre immerhin zu nennen.

[73] Richtig ist, daß auch dies in den Gleichnissen jedenfalls nicht explizit erwähnt wird, obwohl zu fragen ist, ob nicht Mc 4 4-7 auf die Armseligkeit und den Mißerfolg Jesu hinweist (vgl. 4 31). Aber darin wird Jeremias (Anm. 20) 184f. recht haben, daß der Hinweis auf die Erniedrigung des Menschensohns nur sehr zurückhaltend in der öffentlichen Verkündigung ausgesprochen wurde, und daß Jesus die Gleichnisse nur im Kampf mit seinen Gegnern oder als Droh- und Weckruf benützte, nicht aber zur eigentlichen Heilsverkündigung (ebenda 106). Hat Jesus sich aber im oben genannten Sinn verstanden, dann war das Prophetenschicksal von Lc 13 33f. unvermeidlich und zu erwarten.

[74] Daß der Begriff in den kerygmatischen Formulierungen fehlt, hängt damit zusammen, daß dort in der Regel die »Heilsereignisse« aufgezählt werden, nicht aber Titel Jesu, und daß »Menschensohn« außerhalb Palästinas, ja eigentlich außerhalb des Aramäischen sofort unverständlich wurde.

mann[75] herausgearbeiteten Zusammenhang zwischen dem Gottesreich und der Person Jesu: in seiner Verkündigung und seinen Taten stellt das kommende Gottesreich die Menschen vor die Entscheidung; eben darum wird er, dessen Worte sie gehört, dessen Taten sie gesehen haben, einst im Gericht für oder wider sie Zeuge sein. Denn Jesus verkündet die βασιλεία so, daß sie seinen Hörern derart auf den Leib rückt, daß sie die Entscheidung für oder gegen sie nicht mehr hinausschieben können. Jetzt haben sie ja oder nein zu sagen, jetzt wird sie ihnen zuteil oder geht sie für sie verloren. Im Zeichen des Menschensohns ist darum das kommende Gottesreich schon jetzt vor seinen Hörern und fordert ihre Entscheidung, die einst im Endgericht ihre Verwirklichung findet. Darum findet sich auch die einzige Verbindung von Menschensohn und Gottesreich in der Tradition dort, wo deutlich gemacht werden soll, daß dieses in der Verkündigung und in den Taten Jesu vor seinen Hörern steht und ihre Entscheidung jetzt fordert: Lc 17 20-22. 26-30.

8. Die theologischen Konsequenzen

Es mag erlaubt sein, gewissermaßen in einem Nachtrag noch die Frage aufzuwerfen, die ein Mitglied des Seminars stellte: ob nicht mit diesen Feststellungen die Bedeutung Jesu allzu sehr eingeschränkt werde. Darauf ist zuerst zu antworten, daß es um die Wahrheit geht und daß wir vor ihr nie Angst haben müssen[76]. Es gehört zur Demut des Glaubens, daß er so sorgfältig wie möglich auf die hört, die ihm bezeugen, was es um Jesus Christus ist. Es ist ferner zu sagen, daß wir gewiß mit der Frage nach dem Selbstverständnis Jesu und vor allem mit der Frage nach dem, was er davon auch aussprach, noch nicht die letzte Antwort gegeben haben auf die Frage, wer er war. Daß alle Verkündigung der späteren Gemeinde Deutung dessen ist, was in Jesus von Nazareth geschah, in seiner Verkündigung, seinen Taten und seinem Erleiden, macht die Beschäftigung mit ihm so wichtig, schließt aber nicht aus, daß für die nachösterliche Gemeinde nicht nur die Gefahr des Mißverständnisses, sondern auch die Mög-

[75] (Anm. 2). 286ff.

[76] Es ist wohl R. Bultmann, dem ich die Einsicht verdanke, daß ein lebendiger Glaube nie ängstlich sein kann, Gott so zu begegnen, wie er wirklich ist, auch wenn er gar nicht dem Bild entspricht, daß sich der Glaube von ihm machte. Eben darum muß kritische Forschung zwar ängstlich darauf aus sein, die eigenen Kombinationen nicht zu überschätzen und sie in aller Bescheidenheit als Arbeitshypothesen anzusehen; sie kann aber gerade nicht ängstlich sein gegenüber Resultaten, die sich aus sorgfältig geführter Diskussion mit anderen Forschern nach gewissenhaftem Durchdenken schließlich ergeben. Darum muß eine Arbeitshypothese wie die obige zwar wissenschaftlich gründlich geprüft werden; aber der Forscher darf sich nicht vor den Ergebnissen fürchten.

lichkeit letzter Klarheit (Joh 16 13) bestand. Es ist aber drittens zu sagen, daß auch schon die skizzierte Menschensohnverkündigung wesentliche theologische Aspekte enthält und daß darin Ansatzpunkte für die spätere Christologie sichtbar werden.

Es muß freilich betont werden, daß Jesus selbst sich nicht nur für einen der vielen Gerechten in Israel angesehen hat, und es ist selbstverständlich, daß das auch die Gemeinde nie getan hat. Er ist der eschatologische »Gerechte«. In ihm kommt der Weg aller Gerechten in Israel, ja der Weg Israels, der Welt überhaupt zu seinem Abschluß. Im Schicksal des Menschensohns konzentriert sich noch einmal, was schon das AT und das Spätjudentum vom Schicksal des Gerechten zu sagen wissen. In ihm ist Israel, in ihm ist letztlich der »Mensch« zu seinem Ziel gekommen, das geworden, was er vor Gott sein sollte. Das wird erkannt in der späteren Entwicklung, die den Menschensohn an die Stelle Israels treten läßt, hat aber seinen Ansatzpunkt in der Verkündigung Jesu[77].

So ist die Spannung zwischen dem armseligen Wanderleben des irdischen »Menschen« und dem Anspruch, der hinter seinem ganzen Wirken steht, besonders deutlich und in der Doppeldeutigkeit des Menschensohnbegriffs eingeschlossen. Auch dies ist aufgenommen worden, wenn die spätere Christologie Erniedrigung und Erhöhung als die entscheidenden Heilsereignisse ansah[78]. Aber wiederum hat dies seinen Ansatzpunkt in Jesu Verkündigung, wenn diese hinweist auf das armselige Wanderleben des Menschensohns und doch zugleich darauf, daß dieser einst im Endgericht für die einstehen wird, die sein Wort hörten, und gegen die auftreten wird, die es ablehnten. Und wenn Johannes erklärt, daß sich sein Einssein mit Gott[79] gerade in der absoluten Niedrigkeit seines Gehorsams bis zum schmählichen Tod vollzieht, dann nimmt auch er ein Motiv auf, das in der Wahl des Menschensohnbegriffs lag: den Verzicht auf alle geläufigen Würdetitel, in dem sich Gottes Weg in der Niedrigkeit ausprägte.

Endlich liegt schon in der Tatsache der Verkündigung Jesu der Hinweis darauf, daß er seinen Weg nicht für sich geht, sondern für die,

---

[77] Dies ist die Wahrheit der vor allem in der englischen Literatur verbreiteten Ansicht, daß »Menschensohn« ein Kollektivbegriff sei (Erniedrigung . . . [Anm. 1] 88, Anm. 376). Zum Ganzen vgl. mein Buch Lordship and Discipleship (SCM-Press, London, im Druck). S. u. S. 209.

[78] Auf die theologische Bedeutung der Erhöhung in der frühchristlichen Theologie hat besonders O. Cullmann hingewiesen, vor allem in »Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse« (²1949).

[79] Es ist wiederum O. Cullmann, der in »Die Christologie des NT« (1957) immer wieder betont, daß diese Aussage nicht eine metaphysische Definition der »Natur« Jesu Christi ist, sondern ein Zeugnis über sein Wirken. In seinem Handeln und Erleiden begegnet Gott der Welt (vgl. z. B. 336f.).

die er damit ruft. Ein besonders eindrückliches Logion über das irdische Leben des Menschensohns hat seinen Sitz in einer Nachfolgeperikope, ein anderes ist mit dem Hinweis auf sein Essen und Trinken mit den Zöllnern und Dirnen verknüpft. Wenn die spätere Christologie davon spricht, daß der Glaubende teilbekommt am Weg Jesu, oder daß dieser »für« ihn gegangen worden sei, wenn sie den Imperativ, der den Jünger immer neu zur Nachfolge ruft, verbindet mit dem Indikativ, der auf den Weg Jesu hinweist, der schon zu Ende gegangen worden ist, dann nimmt sie auf, was in der konkreten Situation Jesu, der mit den Sündern aß und trank, verwirklicht war.

Das besagt selbstverständlich nicht, daß keine entscheidenden Weiterentwicklungen und Änderungen eingetreten wären. Es enthebt uns auch nicht der Aufgabe, die einzelnen Aussagen späterer Theologie daraufhin zu prüfen, wie weit sie legitime Deutungen des Christusereignisses sind, wie weit sie auch als solche zwar einer bestimmten Gefahr gegenüber einmal notwendig waren, aber jedenfalls nicht einfach abstrakt gültig und in ganz veränderten Situationen wiederholbar sind. Wohl aber scheint mir, daß sich von diesen Menschensohnaussagen her eine ganze Reihe von Entwicklungen in der frühchristlichen Christologie verstehen läßt und daß dabei eine Anzahl von neutestamentlichen Aussagen, die gerade heute in der Verkündigung besonders fruchtbar werden könnten, schärfere Konturen erhält.

(Abgeschlossen am 30. 8. 1958)

Korrekturnachtrag

Zu Anm. 1: Vgl. den Forschungsbericht von A. J. B. Higgins, Sonof Man-Forschung since »The Teaching of Jesus«, in: New Testament Essays (hrsg. v. A. J. B. Higgins, 1959) 119—135.

Zu Anm. 27 (S. 193): Die Verwandtschaft von Dn 7 und Ez 1 weist R. B. Y. Scott, NTStudies V (1959) 129 nach. Die Wolken sind nach ihm ursprünglich nicht mit dem Kommen des Menschensohns verbunden, sondern als Zeichen der Gottesepiphanie zur ganzen Szene gehörig. An einen Aufstieg ist Dn 7 nicht gedacht (ebenso J. A. Emerton, JTS n. s. 9, 1958, 225ff., der an kanaanitischen Ursprung denkt), wohl aber an ein Kommen zu Gott, wie wohl auch Mc 14 62 (S. 131).

Zu Anm. 77 (S. 208): Zur theologischen Bedeutung des Menschensohnbegriffs als Bezeichnung des Irdischen vgl. R. P. Casey, JTS n. s. 9, 1958, 263ff.

Geschichte und Eschaton nach Mc 13*

von **H. Conzelmann**

(Pfaffhausen Post Binz, Kt. Zürich)

I. Die eschatologische Rede im Rahmen des Evangeliums

Mehrere Arbeiten haben in den letzten Jahren nach Eschatologie und Geschichtsbild des Markus gefragt. Dabei nimmt natürlich Kap. 13 die Schlüsselstellung ein[1]. Es ist verständlich, daß man dabei um der Fragestellung willen Markus zunächst mehr oder weniger isolierte[2]. Um so nötiger wird es aber dann, wieder nach der geschichtlichen Stellung des ersten Evangelisten zwischen der primitiven synoptischen Tradition einerseits und den weiter ausgebauten Entwürfen des Matthäus und Lukas andererseits zu fragen. Vielleicht lassen sich dadurch einige Aussagen noch schärfer interpretieren und zugleich einige Bedingungen der Theologie der beiden Späteren deutlicher erkennen.

Ein weiterführender Ansatz ist darin zu sehen, daß Markus bewußter als seine Vorgänger die Christologie in die Eschatologie einbezog. Beides gehörte selbstverständlich von Anfang zusammen. Man erwartete ja die Parusie Jesu. Aber man verband zunächst noch nicht in ausdrücklicher Reflexion die Aussagen über sein geschichtliches Dagewesensein und diejenigen über seine künftige Parusie. Es fällt ja auf, daß die kerygmatischen Sätze über Tod und Auferstehung die Parusie nie erwähnen und die Parusieankündigungen umgekehrt nie den Inhalt des »Credo«[3]. Beides, Rückblick und Ausblick, ist noch nicht durch eine umfassende Anschauung über Vergangenheit und Zukunft zusammengehalten, wie das dann später bei Lukas der Fall ist[4]. In der Frühzeit ist die Verknüpfung einfach in der Existenz der

*Vgl. zu diesem Aufsatz o. S. 185 die Anm. *

[1] Zur literarkritischen und formgeschichtlichen Analyse: R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition[3], 1957, 129 (mit Ergänzungsheft); W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung[3], 1956, 88ff.; W. L. Knox, The Sources of the Synoptic Gospels I, 1953, 103ff. Nach Geschichtsbild und Intention des Markus fragen G. Harder, Das eschatologische Geschichtsbild der sog. kleinen Apokalypse Mc 13, Theol. Viat. 4, 1952/53, 71ff.; W. Marxsen, Der Evangelist Markus, 1956, 101ff.; E. Gräßer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, 1957, 152ff.; J. M. Robinson, Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums, 1956, 91ff.; Forschungsbericht: G. R. Beasley-Murray, Jesus and the Future, 1954.

[2] Harder analysiert auch die beiden Parallelen bei Mt und Lc; aber er fragt aus begreiflichen Gründen zunächst nach den Differenzen.

[3] H. Conzelmann ZThK 54, 1957, 282f.

[4] In ganz anderer Weise ist die Synthese bereits bei Paulus hergestellt. Aber er verarbeitet ja nicht den Überlieferungsstoff über Jesus. Wir sprechen hier lediglich vom Befund innerhalb der synoptischen Tradition.

glaubenden und wartenden Gemeinde gegeben. Damit wird diese selbst Faktor in der Entwicklung der Eschatologie. Diese Entwicklung wird dazu führen, die Zeit zwischen Auferstehung und Parusie als die Zeit der Kirche zu begreifen[5]. Vorläufig aber gibt es hierfür nur tastende Ansätze. Die Bestimmung der Zwischenzeit bleibt, wenn sie überhaupt versucht wird, i. w. eine negative: sie ist die Zeit der Abwesenheit des Bräutigams (Mc 2 18ff.). Vor allem wird noch nicht ausdrücklich über den Bezug des Erhöhten zu diesem Zwischenzeitraum nachgedacht. Der Erhöhte wird noch ganz als der Kommende gesehen[6]. Noch nicht einmal Markus selbst kommt dazu, über seine Funktionen in der Gegenwart Auskunft zu geben[7]. Aber er kommt einen Schritt vorwärts in der Bearbeitung des Parusieproblems. Der Fortschritt besteht darin, daß er nicht nur auf die sich dehnende Zeit blickt (auf die Länge des Ausbleibens des Hausherrn), sondern die christologischen Sätze über die Vergangenheit mit denen über die Zukunft verbindet[8].

Daß die Parusieverzögerung auch in Mc 13 hereinspielt, ist längst gesehen[9]. Nun fehlt freilich in diesem Kapitel ein ausdrücklicher Hinweis auf das Leiden. Aber Markus braucht einen solchen gar nicht. Denn die Rede von den letzten Dingen schließt ja das Wirken Jesu ab und leitet damit zur Passion über[10].

Markus ist freilich mit dieser Einordnung der Rede nicht völlig original. Daß die Lehre von den letzten Dingen an der letzten Stelle

---

[5] Und umgekehrt jene beiden Grenzpunkte als »zwei Advente« zu verstehen. Sachlich, wenn auch noch nicht terminologisch, ist das Schema von den beiden Adventen bereits bei Lukas ausgebildet.

[6] Auch hier ist Paulus seiner Zeit vorausgeeilt, und die Deuteropaulinen haben seine Ansätze vollends ausgebaut. Aber in der synoptischen Tradition ist seine Theologie nicht wirksam geworden.

[7] Es fällt auf, daß Jesus — als der Erhöhte — an der Stelle des Kap. 13 keine Rolle spielt, wo man das am ehesten erwarten würde: wo vom »Zeugnis« und der Verfolgung »um meinetwillen« gehandelt wird (v. 9-13). Aber der Spender der Kraft zum Bekennen erscheint lediglich in passivischer Umschreibung: ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν (v. 11) und: ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται (v. 13). Die einzige Andeutung über unsere jetzige Beziehung steht in v. 31: daß seine Worte bleiben. Vgl. dagegen den Schlußvers des Mt!

[8] Das kommt besonders klar zum Ausdruck in der Komposition von Mc 8 31—9 1 und in der Verknüpfung dieses Abschnitts mit dem folgenden (9 2-8 und dann 9 9-13).

[9] Klostermann Exk. zu 13 1; Gräßer a. a. O.

[10] Zum Sinn der Gesamtkomposition: Harder S. 99; Marxsen pass. Harder bemerkt richtig, daß mit der Gesamtkonzeption eine Reduktion der apokalyptischen Ausmalung zusammenhängt. Zum Sinn der Stellung von Mc 13 vor der Passion noch F. Busch, Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie, 1938, 53: Das Kap. ist ein Kommentar zu 8 34; sein Aufbau entspricht 8 35f. Merkwürdige Querverbindungen zwischen unserer Rede und der Passionserzählung entdeckt R. H. Lightfoot, The Gospel Message of St. Mark, 1950, 48ff.

steht, ist offenbar früh zum katechetischen Schema geworden. Die Quelle Q zeigt denselben Aufbau (freilich ohne nachfolgende Passion)[11]. Daß sich Markus dieses Zusammenhangs mit der katechetischen Tradition bewußt ist, zeigt sich auch darin, daß er die leitende Fragestellung der ganzen Rede in v. 4, wie wir noch sehen werden, im Anschluß an dieselbe formuliert.

Mit der Synthese von Christologie und Eschatologie sucht Markus eine Auskunft darüber zu geben, wie sich die Naherwartung und das Ausbleiben der Parusie zueinander verhalten. Er will ja die erstere keineswegs preisgeben. Aber wie kann man beidem zugleich gerecht werden? Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, müssen wir nach dem Aufbau der Rede fragen.

II. Die Fragestellung der Rede

Die Fragestellung ist in der Szenerie, v. 1-4, ausgearbeitet. Man pflegt ja zu fragen: Wo beginnt die Antwort auf die in v. 4 gestellte Frage? Die Meinungen der Exegeten hierüber gehen weit auseinander[12]. Aber ist die Frage überhaupt zutreffend gestellt? Man muß doch wohl die ganze Rede als — nach der Meinung des Verfassers — in sich einheitliche Antwort auf diese Doppelfrage verstehen können; denn sowohl diese wie die Rede sind von ihm formuliert. Offenbar steckt in den verschiedenen Auskünften der Exegeten noch ein Rest vorformgeschichtlicher, historisierender Betrachtungsweise: man geht von einem Bild der Zukunftsereignisse aus und fragt dann: Wo setzen diese ein?, anstatt zuerst nach der eigenen Intention des Markus zu suchen. Vor allem übersieht man dabei den katechetischen Stil der Formulierung. Szenerie, Formulierung der Frage und Gliederung der antwortenden Rede sind mit gutem Bedacht aufeinander abgestimmt. Markus benützt ein überliefertes Logion[13], um daraus eine symbolische Szene

---

[11] Vgl. weiter Hbr 6 1f. (Reihenfolge der Hauptstücke des Katechismus), den Aufbau der Reden des Mt (G. Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Matthäus-Evangelium in: The Background of the NT and its Eschatology, Festschr. für C. H. Dodd, 1956, 222ff. Bornkamm weist auch auf den analogen Aufbau der Didache hin), den Aufbau der Areopagrede Act 17 22ff. (H. Conzelmann, Die Rede des Paulus auf dem Areopag, Gymnasium Helveticum 12, 1958, 18ff.).

[12] Klostermann: Die Antwort beginnt spätestens mit v. 7. Schniewind: Das Auftreten der falschen Messiasse ist das erste Zeichen. Marxsen 121: Die Antwort setzt erst mit v. 14 ein, denn sie muß mit einer Auskunft über den Tempel beginnen, um der Fragestellung in v. 4 zu entsprechen.

[13] Bzw. Apophthegma; Bultmann S. 36. 126f. Zu Echtheit und ursprünglichem Sinn: Ph. Vielhauer, Oikodome, 1939, 62ff.; Kümmel 92ff.; Harder 72ff. Zur Kompositionstechnik des Markus und seiner Umdeutung des Wortes: Marxsen 112ff. Das Wort ist kein vaticinium ex eventu (gegen G. Hölscher, Der Ursprung der Apokalypse Mc 13, ThBl. 12, 1933, 193ff.); vgl. noch Lohmeyer z. St.

aufzubauen[14] und damit natürlich einen Zusammenhang zwischen dem Schicksal des Tempels und dem Weltende anzudeuten[15]. Aber damit haben wir das Problem: Wie ist dieser Zusammenhang gedacht? Soll die Tempelzerstörung bereits aus dem Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse herausgenommen und zum Bestandteil des eschatologischen Dramas gemacht werden[16] oder will der Verfasser vielmehr umgekehrt einen apokalyptischen Vorgang zum historischen erklären[17]? Und wie beurteilt er die Länge des Zeitraumes zwischen der Gegenwart und dem Ende? Die Formulierung der Frage scheint ja einen sehr engen Zusammenhang herzustellen. Andererseits sind aber die Spuren der Verzögerung unverkennbar[18].

Die Beachtung der Anlehnung an das katechetische Schema kann uns weiterbringen. Auf dieses spielt Markus schon damit an, daß er in der rahmenden Szene Öffentlichkeit und Esoterik hart aneinanderstoßen läßt. Das Wort über den Tempel ist in der Öffentlichkeit gesprochen und als Problem charakterisiert. Die Lösung erfährt dann die Gemeinde, die hier durch die vier Fragenden und Hörenden repräsentiert ist[19]. An den Katechismus lehnt sich dann die Formulierung der Doppelfrage nach dem Zeitpunkt und dem Zeichen an[20]. An sich ist diese Fragestellung ja jüdisch-apokalyptisch[21]. Aber Markus hat ja sowohl das Motiv der Esoterik als auch die Fragestellung als solche

---

[14] Jesus spricht von »Gegenüber« auf den Tempel hinab. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit², 1957, 107f. Man erinnert sich an die bekannte Bedeutung des Ölberges (Sach 14 4); vgl. auch Jos Bell II 261f. und Ant XX 169ff.

[15] Kümmel 92f.; Gräßer 155.

[16] Harder 74.

[17] Marxsen 113 cf. 122.

[18] S. o. A 9. Ähnliche Spannungen sind in den Qumrantexten zu beobachten. Nachdrücklich ist die Dehnung der letzten Epoche ausgesprochen 1 QpHab VII 7ff.: »Seine Meinung ist, daß die letzte Zeit sich in die Länge zieht und sich ausdehnt über alles hinaus, was die Propheten geredet haben. Denn die Geheimnisse Gottes sind wunderbar.« Vgl. K. Elliger, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer, 1953, 191ff.

[19] Den Schlüssel für das Verständnis der Esoterik bietet die Ausführung über das Geheimnis des Gottesreiches 4 10-12.

[20] Taylor z. St. meint, die Frage sei nicht von Mc selbst formuliert; denn die Frage gehe auf die Zerstörung des Tempels; diese aber spiele in der Rede keine Rolle; also sei die Frage älter als die Rede. ταῦτα πάντα sei sachlich mit ταῦτα identisch. Er muß aber selbst zugeben, daß das Vokabular gut marcinisch ist. Würdigt man den Zusammenhang der Formulierung von v. 4 mit v. 29 und 30, wird man zu einem anderen Urteil als Taylor kommen.

[21] Dan 8 13f. 12 6; IV Esr 4 33ff. Die Frage nach dem Zeitpunkt und den Zeichen ist eine sachliche Einheit, vgl. IV Esr 6 7. 11f. Sie wird zusammengehalten durch den grundlegenden Gedanken des göttlichen Planes, der ja auch bei Markus erscheint: v. 7. 10; s. u.

bereits in christlich modifizierter Form überkommen. In der christlichen Unterweisung ist sie von vorneherein auf die Person Jesu hin konzipiert. Wie früh sich das Schema in der Kirche entwickelte, zeigt I Thess 4 13-5 11[22]. Nun ist es bezeichnend, daß darin die Linie von der Frage zur Antwort nicht gerade verläuft. Das vorherrschende Interesse liegt nicht, wie die Frage vermuten lassen könnte, bei der apokalyptischen Darstellung, sondern bei der richtigen Einstellung auf das Kommende, also bei der eschatologischen Paränese. Man fragt nach dem Zeitpunkt — und wird belehrt, daß der »Tag« komme wie der Dieb in der Nacht[23]. Erst unter diesem Vorzeichen wird dann auch apokalyptische Belehrung gegeben[24]. Dieses Umbiegen von der Frage zur Antwort liegt nun offensichtlich auch an unserer Stelle vor[25]. Auch hier setzt die Antwort nicht mit apokalyptischer Darstellung, sondern mit Mahnung bzw. Warnung ein. Und wie I Thess 5 1 ist vorausgesetzt, daß die Leser keine νήπιοι mehr sind, daß sie ihren Elementarunterricht genossen haben, daß dieser aber nunmehr auf einer höheren Stufe fortgeführt werden muß, weil falsche Lehren aufkommen[26]. Die neue Phase der theologischen Besinnung deutet sich an, in der zur Darstellung noch die Abwehr der Häresie treten muß. Möglicherweise steckt schon im Ausdruck ταῦτα πάντα und im Singular τὸ σημεῖον eine Andeutung, daß es um Korrektur von umlaufender eschatologischer Irr-

---

[22] An dieser Stelle werden bereits zwei Stufen der Belehrung sichtbar: Elementarunterricht περὶ τῶν χρόνων καὶ καιρῶν (5 1) und weitere Enthüllung an die Gemeinde (4 13ff.) unter dem Zeichen (und im Stil) der Enthüllung eines Geheimnisses (vgl. zu diesem Stichwort die in A 18 zitierte Stelle aus dem Habakuk-Kommentar). Offenbar ist es üblich, dabei auf Jesus als den Urheber des Wissens zurückzuweisen (sei es auf den historischen, sei es auf den erhöhten); vgl. dazu noch Apc 1 1-3. Auch die Qumrangemeinde begründet ihr Wissen durch den Hinweis auf ihren Stifter, 1 QpHab VII 1 ff.: »Und Gott sprach zu Habakuk, er solle aufschreiben, was da kommt über das letzte Geschlecht. Aber die Vollendung der Zeit (קץ) tat er ihm nicht kund. Und wenn es heißt: »damit eilen kann, der, der es liest«, geht seine Meinung auf den Lehrer der Gerechtigkeit, insofern ihm Gott kundgetan hat alle Geheimnisse der Worte seiner Knechte, der Propheten«.

[23] Vgl. auch die Gedankenführung Lc 17 20ff.; der Leser wird von der Frage »wann?« über die kritische Auskunft οὐ μετὰ παρατηρήσεως« zum Hinweis auf die Plötzlichkeit des Anbruches geführt; dann setzt der Aufruf zum Durchhalten und der ständigen Bereitschaft ein. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, S. 102ff.

[24] Vgl. I Thess 4 13ff. und Lc 17 20ff. (s. vorige Anm.).

[25] Die Catene hat es schon bemerkt: ἄλλο τοίνυν ἠρώτησαν καὶ ἄλλο ἀποκρίνεται, s. Klostermann z. St.

[26] Die Vier als Empfänger der Belehrung sind nur historisierend als Unwissende vorausgesetzt. Dadurch kommt die Neuheit dessen, was die Gemeinde über diese Dinge weiß, zum Ausdruck. Die Frager ahnen zunächst nicht, was ihre Frage alles enthält; das erfahren sie erst durch die Rede selbst, und Mc verweist in v. 29f. auf diesen Sachverhalt; vgl. Klostermann zu v. 4.

lehre geht, welche einen — nach der Meinung des Markus — falschen Zusammenhang zwischen Schicksal des Tempels und Weltende behauptet[27]. Markus bestreitet nun nicht einen solchen Zusammenhang überhaupt; aber er bringt das Verhältnis von Zerstörung des Tempels und Ende in eine eigenartige Schwebe. Marxsen bemerkt das Problem, wenn er feststellt, daß Markus die Gegenwart auf die Zukunft bezieht und doch wieder von ihr absetzt, so daß eine »Atempause« entsteht[28]. Er will nun das Verhältnis von Gegenwart und Zukunft im Sinn einer zeitgeschichtlichen Interpretation bestimmen: Markus schreibt beim Ausbruch des jüdischen Aufstandes, und Kap. 13 enthält ein aktuelles Programm für das jetzt augenblicklich geforderte Verhalten der Jerusalemer Gemeinde: Exodus aus Judäa, Zug in das Land der eschatologischen Verheißung, Galiläa, dort Erwartung des nahen Endes. Aber selbst in dem Abschnitt, auf den sich Marxsen am ehesten stützen kann, v. 14-20, fehlen konkrete Angaben; das angebliche Ziel, Galiläa, wird nicht genannt. Die Intention des Markus dürfte gerade die umgekehrte sein: die Leser von solcher Deutung von Zeitereignissen abzuwenden. Er verfolgt nicht ein aktuelles Programm, sondern sucht eine grundsätzliche Lösung der eschatologischen Problematik. Der christologische Bezug der eschatologischen Aussagen ist zu berücksichtigen. Aus diesem ergibt sich die Aufgliederung der Endereignisse. Das eigentliche Novum der marcinischen Darstellung liegt ja darin, daß hier (soviel wir sehen können, zum erstenmal) die künftigen (!) Vorgänge bewußt in zwei zwar aufeinander bezogene, aber doch grundsätzlich zu unterscheidende Gruppen zerlegt werden: es heben sich voneinander ab die letzte Epoche der Weltgeschichte, nämlich die große Drangsal, welche bei aller Steigerung (»wie noch keine war von Anbeginn der Welt«) doch grundsätzlich im Rahmen des bisherigen Geschichtsablaufes bleibt, und die abschließende kosmische Katastrophe, welche sich in supranaturalen Formen abspielt; diese ist das wahre Zeichen der Parusie, aber so, daß Zeichen und Anbruch zusammenfallen[29]. Dort sind wir aufgerufen, etwas zu tun; hier ist die Möglichkeit menschlicher Aktion — auch für die Gläubigen zu Ende. Wir sind nur noch passiv beteiligt, als die Erwählten, die gesammelt werden. Diese Unterscheidung scheint mir den Schlüssel für die Gliederung der Darstellung darzubieten. Mit ihrer Hilfe kann Markus sowohl die zeitgeschichtlich-apokalyptische Spekulation abwehren als auch positive eschatologische Belehrung geben. Diese Unterscheidung

[27] Gräßer 155 A 4. Mir ist es wahrscheinlicher, daß Markus nach 70 geschrieben hat als vor der Zerstörung des Tempels. Damit ist nicht bezweifelt, daß die Weissagung v. 1f. in ältere Zeit zurückreicht, s. Anm. 13.

[28] Marxsen 119.

[29] Zu dieser Unterscheidung vgl. C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, 1935, 51f.; sie ist — modifiziert — aufgenommen von J. Jeremias ThBl 20, 1941, 218.

verhilft zur Klärung der Situation der Kirche in der Welt, und dieser Klärung soll ja der erste Teil der Rede dienen. Ebenso kann Markus nun die Grenze unseres möglichen Wissens von den letzten Dingen bestimmen; diese steckt er am Schluß der Rede ab. Am Anfang derselben dominiert durchaus die kritische Abwehr. Sie bildet zusammen mit dem paränetischen Schluß die Klammer um den belehrenden Mittelteil.

Ein kurzer Überblick kann zeigen, wie von jener Unterscheidung her ein einheitlicher Sinn in den vielfachen und disparaten Zeitangaben sichtbar wird.

III. Der Aufbau der Rede

Daß Markus eine zeitliche Aufgliederung der Ereignisse durchführen will, sollte man angesichts der Menge von Zeitnotizen nicht bestreiten[30]. Diese durchziehen die ganze Rede[31]. Freilich sind sie sachlich nicht gleichwertig[32]. Sie schließen nicht durchweg aneinander an; z. T. greifen sie zurück und stellen Gleichzeitigkeit her (v. 10. 21). Nur ein Teil davon dient also der zeitlichen Gliederung; ein anderer dagegen wehrt kritisch falsche Bestimmungen des Endes und der einzelnen Vorgänge ab.

Daher will Marxsen nur einen wirklichen Einschnitt im Ablauf anerkennen, nämlich den Übergang von der Gegenwart in die Zukunft bei v. 14[33]. Im Zukunftsbild selbst gebe es nur noch einen einzigen, letzten Akt[34]. Hier dürfte jedoch die Gewichtigkeit von v. 24 mit seiner Zeitbestimmung (μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην) verkannt und die theologische Reflexion des Markus unterschätzt sein. Handelte es sich um einen einfachen Übergang von der Gegenwart in die Zukunft und um eine Verschmelzung von Geschichtlichem und Supranaturalem, dann stünde Markus i. w. in der Tradition der Apokalyptik. Nun ist natürlich nicht zu bestreiten, daß das apokalyptische Schema den motivgeschichtlichen Ausgangspunkt auch der marcinischen Konstruktion bildet[35]. Aber es gilt, auch die Modifikation zu sehen, die daran vorgenommen ist. Wo in der durchschnittlichen Apokalyptik (etwa bei Daniel) ein gleitender Übergang in die Zukunft hinüberführt, wobei Geschichtliches und Supranaturales verschwimmen, da besteht bei Markus eine klare Unterscheidung. Und diese ist möglich auf Grund des Selbstverständnisses der Kirche. Wo »Daniel« einen fiktiven Standort in der Vergangenheit bezieht und objektivierend den Film

[30] Mit Kümmel gegen Busch.

[31] v. 7. 8. 10. 14. 21. 24. 26. 27; cf. weiter 28f. 30. Kümmel a. a. O.

[32] Beasley-Murray 214f.; Marxsen 112.

[33] Marxsen 121.

[34] Marxsen mit Busch.

[35] S. Hölscher a. a. O.

VERÖFFENTLICHUNG
DES LEO BAECK INSTITUTE OF JEWS FROM GERMANY

Aus drei Jahrtausenden

Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen
zur Geschichte des jüdischen Glaubens

von

DR. LEO BAECK

Mit einer Einleitung von Professor Dr. Hans Liebeschütz

1958. VI, 402 Seiten. Brosch. DM 17,50, Lw. DM 21,—

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Als Veröffentlichung des Leo Baeck Institute of Jews from Germany erreicht in diesem Band ein Werk zum ersten Male die Öffentlichkeit, das der Schocken Verlag in Berlin im Jahre 1938 drucken ließ. Im Augenblick des Erscheinens widerrief die Geheime Staatspolizei ihre Erlaubnis und ließ die ganze Auflage vernichten. Nur wenige Exemplare wurden ins Ausland gerettet; eines davon gelangte in das Britische Museum. Rabbiner Dr. Leo Baeck war damals das repräsentative Haupt der deutschen Judenheit und seit 25 Jahren Dozent an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. »Aus drei Jahrtausenden« stellt eine Sammlung wissenschaftlicher Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens dar. Den Kern des Werkes bilden Arbeiten, in denen die Stellungnahme des Judentums zu den religiösen Bewegungen des späten Hellenismus analysiert wird. Von da führt der Weg sowohl zur Betrachtung der Entstehung des Christentums wie in die Geschichte der jüdischen Mystik. Die letzte Absicht des Verfassers erschöpft sich nicht in religionsgeschichtlicher Darstellung, sondern hat die Ergründung des Wesens des Judentums, als einer der großen religiösen Kräfte der Menschheit zum Ziel.

INHALTSÜBERSICHT

Einführung von Hans Liebeschütz 1
Vorwort 9

GRUNDSÄTZLICHES

Hat das überlieferte Judentum Dogmen? 12
Theologie und Geschichte 28
Romantische Religion 42
Judentum in der Kirche 121

DER MIDRASCH

Griechische und jüdische Predigt 142
Zwei Beispiele midraschischer Predigt 157
Der alte Widerspruch gegen die Haggada 176

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

DIE WENDE DER ZEITEN

Der »Menschensohn« 187
Simon Kefa 199

RELIGIONSGESCHICHTLICHES

Drei alte Lieder 204
Gerechte und Engel 210
Secharja ben Berechja 215
Das dritte Geschlecht 222

DIE GLAUBENSSPRACHE

Glauben 232
Das Reich Gottes 236
»Der im Dornbusch Wohnende« 240

MYSTIK UND RELIGIONSPHILOSOPHIE

Ursprung der jüdischen Mystik 244
Ssefer Jezira 256
Ssefer ha-Bahir 272
Mittelalterliche Popularphilosophie 290

DIE ERZIEHUNG IM JUDENTUM

Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit 348
Die religiöse Erziehung 361

INDICES

a) Sachen 383
b) Namen 395
c) Bibelsätze und Stellen der mündlichen Lehre 399

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

In den Veröffentlichungen
des Leo Baeck Institute of Jews from Germany
befinden sich in Vorbereitung

ERNST SIMON

Jüdische Erwachsenenbildung in Hitler-Deutschland als geistiger Widerstand

1959. ca. 108 Seiten. Brosch. ca. DM 10,—

S. ADLER-RUDEL

Ostjuden in Deutschland

1959. ca. 176 Seiten. Brosch. ca. DM 16,50

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

BESTELLZETTEL

(ausschneiden, in offenem Umschlag mit 7 Pf. frankieren)

Ich bestelle bei der Buchhandlung

aus dem Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

..... Ex. Baeck, Aus drei Jahrtausenden Lw. DM 21,—

..... Ex. desgl. Brosch. DM 17,50

Name: .....

Anschrift: .....

....
Datum Unterschrift

1958. X. W 79

der Weltgeschichte ablaufen läßt und so die Geschichte in ein grundsätzlich ungeschichtlich konzipiertes Schema zwingt, da klärt Markus die reale, gegenwärtige Situation der Kirche in einer Welt, auf deren Ende er ausblickt. Der geschichtliche Charakter dieses Selbstverständnisses hängt wiederum mit der Bindung des Glaubens an die geschichtliche Person Jesu zusammen. Mag man auch seine Parusie in Anlehnung an die danielische Weissagung beschreiben, so ist doch die Erwartung a priori verändert, weil man den Kommenden bereits als geschichtliche Gestalt kennt. Man kann ja das eschatologische Kapitel nicht von dem vorausgehenden Bericht über sein Wirken ablösen[36]. Dann braucht man sich der Zukunft nicht mehr von den erwarteten Ereignissen als solchen her zu versichern (indem man eine Kontinuität derselben im Sinne des apokalyptischen Weltfahrplanes nachweist), weil die Kontinuität in der Person des Erwarteten gegeben ist[37]. Die Christologie wirkt eo ipso reduzierend und ermöglicht es, geschichtliche Vorgänge als geschichtliche zu nehmen, ohne daß sie dadurch den Bezug auf das Ende verlieren würden.

a) Zunächst entfalten vv. 5-8 die Thematik.

Sie schildern nicht schon eine erste Epoche des Kommenden (oder jetzt Geschehenden), sondern bieten zunächst einen summarischen Überblick[38]. Die Absicht geht nicht primär auf Beschreibung, sondern auf kritische Abgrenzung: οὔπω τὸ τέλος[39]. Von diesem οὔπω her empfängt auch die zweite Bestimmung ihren Sinn: ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα. Sie klingt ja an sich eher nach einem positiven Hinweis auf den entscheidenden Fixpunkt der apokalyptischen Beobachtung. Denn naturgemäß ist die Feststellung der ἀρχή die wichtigste Sorge des Apokalyptikers. Aber neben v. 7 wirkt der Passus als kritischer Vorbehalt: Das ist erst die ἀρχή, noch nicht das τέλος. Dabei liegt die Schärfe der

[36] Nur nebenbei sei angemerkt, daß sich damit auch der Begriff des Menschensohnes mit innerer Notwendigkeit verändert. An die Stelle seiner himmlischen Präexistenz tritt das geschichtliche Dagewesensein Jesu. Die Synopse verknüpft nirgends mit dem Menschensohnbegriff den Gedanken seiner himmlischen Präexistenz. Das sieht E. Schweizer in seinem gleichzeitig erscheinenden Aufsatz. Doch interpretiert er den Sachverhalt anders als ich (s. o. S. 186 Anm. 3).

[37] Während der danielische Menschensohn gerade ein Element der Diskontinuität darstellt.

[38] v. 6 dürfte ganz redaktionell sein; offenbar ist er eine redaktionelle Vorwegnahme von vv. 21 ff.; daran erkennt man, wie Markus die Akzente setzt. Redaktionell sind natürlich auch die Zeitnotizen am Schluß von v. 7 und 8; denn sinnvoll sind sie nur im Ganzen der marcinischen Darstellung. Zur Analyse vgl. Taylor S. 502 ff. und 638 ff.; E. Schweizer, Der Menschensohn, o. S. 189 Anm. 12; anders Knox 105.

[39] Marxsen 117: diese Notiz korrigiert eine falsche Meinung. Über Marxsen hinaus ist zu bemerken, daß es also nach Markus keinen messianischen Krieg gibt, sondern nur Weltkriege.

Kritik darin, daß οὔπω τὸ τέλος gerade von denjenigen Vorgängen gesagt ist, die herkömmlicherweise als die Zeichen des Endes gelten.

Ihre volle Plastik gewinnen die beiden Notizen aber erst, wenn man sie vor dem Hintergrund jener Unterscheidung des Innergeschichtlichen und Kosmischen sieht: hier wird die heutige — mögliche oder wirkliche — Irrlehre christologisch entlarvt; sie besteht ja in nichts anderem als darin, daß geschichtliche Ereignisse und Gestalten als direkte Manifestationen des Endes gelten, und daß man dementsprechend die Parusie Jesu in innergeschichtlichen Formen erwartet. In Wirklichkeit wird sie sich als supranaturaler Einbruch abspielen. Dadurch ist jeder innerhalb des »normalen« Weltlaufs auftretende Prätendent schon dadurch entlarvt, daß er als geschichtliche Person da ist und beurteilt werden kann[40]. Das seltsame ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου v. 6 klingt dann weniger merkwürdig[41]. Markus rechnet offenbar damit, daß Prätendenten auftreten, die nicht mit Jesus rivalisieren wollen, sondern sich als den wiederkommenden Jesus ausgeben; aber sie sind im voraus widerlegt. Auch das bekannte apokalyptische Motiv »δεῖ γενέσθαι«[42] rückt in eine neue Beleuchtung: auch das, was »noch nicht das Ende« ist, wird dennoch nicht freigegeben. Markus verzichtet aber nun darauf, dieses δεῖ an weltgeschichtlichen Vorgängen nachzuweisen. Er kann sich mit der bloßen Feststellung des Daß begnügen. Denn es genügt, wenn sich die glaubende Gemeinde heute unter dem Schutz Gottes weiß. In concreto erfährt sie ihn nicht durch παρατήρησις, sondern in der Weise, wie es die folgenden Verse darlegen.

b) v. 9-13.

v. 5-8 skizzierten die grundsätzliche Situation der Welt. Diese interessierte aber nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als der Ort, an welchem sich die Kirche befindet. Und zwar handelt es sich um ihre

---

[40] Schniewind zu v. 21: »Eben, daß man von diesem Messias sagen kann: Hier ist er! dort ist er!«, beweist, daß es ein falscher Messias ist. Der Messias-Weltrichter kommt so, daß dies »hier« und »dort« nie von ihm gelten kann.«

[41] Der Passus ist ja schwierig: wie können falsche Messiasse im Namen Jesu auftreten? Um ihr zu entgehen, fassen manche Ausleger den Sinn: »mit messianischem Anspruch« (Lohmeyer z. St., Harder 76). Diese Auslegung läßt sich angesichts des Sprachgebrauchs schwerlich halten (s. Klostermann, Taylor z. St.). Offenbar kommt Markus zu seiner Formulierung dadurch, daß er von dem überlieferten v. 21 ausgeht und nun falsche und echte Parusie grundsätzlich unterscheiden lehrt, wobei die Parusie für ihn ganz selbstverständlich diejenige Jesu ist.

[42] Dan 2 28 Apc 1 1 1 QpHab II 6 ff.: (Rekonstruktion und Übs. nach Elliger 168 f.): »Die sind Gewalttä[ter am Bun]de, die nicht glauben, wenn sie hören alles, was kom[men muß über] das letzte Geschlecht, aus dem Munde des Priesters, den Gott gegeben hat in [die Mitte der Gemeind]e, daß er auslege alle Worte seiner Knechte, der Propheten, [durch deren] Vermittlung Gott verkündigt hat alles, was kommen muß über sein Volk und [seine Gemeinde] (את כול הבאות על עמו וערתו)«.

gegenwärtige Lage[43]. Die marcinische Pointe steckt in v. 10. Dieser ist schwerlich ein tradiertes Logion, sondern eher eine korrigierende Bemerkung des Evangelisten. Denn er enthält keine selbständige Aussage, sondern stellt wieder einen möglichen Irrtum richtig und entspricht durchaus dem marcinischen Geschichtsbild[44]. Die Verzögerung der Parusie ist deutlich vorausgesetzt, wenn zwischen Gegenwart und Ende eine besondere Epoche der christlichen Weltmission eingeschoben werden kann, wodurch die Verzögerung als planmäßig und notwendig erklärt wird[45]. Diesen Gedanken wird später Lukas breit ausbauen[46]. Freilich fehlt bei Markus noch die heilsgeschichtliche Systematik des Lukas. Die Epoche der Mission wird noch nicht als solche beschrieben und wird noch nicht durch einen historisch konzipierten Kirchengedanken interpretiert[47].

c) v. 14-23: Die letzte Epoche der Geschichte.

v. 14 bringt den ersten der beiden Einschnitte, welche das Zukunftsbild bestimmen, denjenigen zwischen Gegenwart und Zukunft überhaupt[48]. Das verwendete Quellenmaterial ist apokalyptisch[49]. Aber Markus historisiert es nun, indem er in v. 24 von diesen Ereignissen die kosmische Erschütterung absetzt, welche erst das unmittelbare Zeichen der Parusie sein wird: μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην. Dadurch

[43] Marxsen 120.

[44] J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker, 1956, 19f., vertritt unter Annahme der Echtheit eine streng eschatologische Deutung des Logions (in seiner hypothetischen ursprünglichen Fassung).

[45] Mit Gräßer 159: »Auch die Heidenmission gehört bereits zum göttlichen Heilsplan (δεῖ!), und die erfordert Zeit.« Warum Marxsen 120 A 1 bestreitet, daß hier die Parusieverzögerung spürbar werde, verstehe ich angesichts seiner eigenen Interpretation S. 119f. nicht recht. Er sieht doch richtig, daß Markus »die Gegenwart vom Ende absetzen, aber zugleich als auf das Ende bezogen kennzeichnen will«. Den Gedanken allerdings, daß die Mission das Kommen der Parusie zu beschleunigen vermöge, kann ich im Text nicht finden. Die Deutung von v. 10 als Indiz der Verzögerung wird doch durch den Rückblick von v. 10 auf v. 9 bestätigt — gerade wenn man Marxsens Auslegung des Ausdrucks εἰς μαρτύριον αὐτοῖς zustimmt.

[46] Obwohl er gerade v. 10 des Markus nicht übernimmt; über die Gründe s. Mitte der Zeit 109.

[47] Das zeigt sich z. B. am Geistgedanken. Markus hat ja ein Logion, nach welchem der Geist in diesem Zeitraum da ist; aber der Geist tritt nur je und je, in statu confessionis, in Erscheinung. Bei Lukas dagegen ist der Geist die ständige Bestimmung der Zeit der Kirche.

[48] Marxsen 121; nach ihm wäre es der einzige Einschnitt, s. o. S. 216 bei Anm. 33.

[49] Vgl. die Kommentare; zur endzeitlichen Drangsal jetzt noch 1 QM I 11f.: »Und das ist die Drangsalszeit [über dem gesamten] Volk der Erlösung Gottes, und unter allen ihren Drangsalen ist keine geschehen wie sie, die ihrem Ende entgegeneilt zur ewigen Erlösung.« Von der Frage nach der Vorgeschichte des verwendeten Materials (z. B. ob eine ursprüngliche »Caligula-Apokalpyse« zugrunde liege) können wir bei unserer Fragestellung absehen.

findet er den Ausgleich zwischen den beiden Motiven, welche zum festen Bestand der Eschatologie gehören: der Beobachtung von Zeichen, in denen sich das Kommende ankündigt, und der Erwartung eines plötzlichen, ungeahnten Einbruchs. Die große Drangsal wird man — als Epoche — erleben; man soll sie als Hinweis begreifen, wenn sie eintritt[50]; denn dann ist das Ende nahe. Aber man kann sich immer noch auf diese Zeit einstellen und wird der Verführung zu widerstehen haben. Dadurch ist die geschichtliche Zukunft mit der Gegenwart verknüpft. Noch einmal erscheint die Parusie ein Stück weiter von dieser abgerückt[51]. Daß die Drangsal dann doch verkürzt wird, kann an diesem Urteil nichts ändern; denn v. 20 ist gerade ein Wort des Trostes an die, welche unter der Verzögerung leiden werden.

Jetzt erst wird in einem weiteren Abschnitt vom apokalyptischen Ende gehandelt: v. 24-27.

Hier kommt nun das Motiv von der Plötzlichkeit des Einbruchs zur vollen Geltung. Wenn diese Zeichen eintreten, dann kann man sich nicht mehr einstellen. Bevor man so weit wäre, ist der Menschensohn bereits da. Er erscheint in einer Weise, die keiner menschlichen Deutung und Mißdeutung mehr ausgesetzt ist. Das doppelte καὶ τότε am Anfang von v. 26 und 27 markiert nicht mehr Epochen, sondern augenblickliche Akte.

Damit ist die Serie der Ereignisse abgeschlossen. Markus hat jetzt gezeigt, was alles in der ahnungsvoll-ahnungslosen Frage der Jünger steckte. Jetzt muß nur noch die richtige Haltung in der Zwischenzeit eingeübt werden. Noch einmal erkennen wir die marcinischen redaktionellen Klammern, bes. beim Einbau des Gleichnisses vom Feigenbaum (v. 29 ταῦτα und 30 ταῦτα πάντα; damit ist die Formulierung von v. 4 abschließend aufgenommen)[52]. Auch die folgenden Verse zeigen nochmals die Spannung zwischen dem ursprünglichen Sinn der Sätze und ihrer Verwendung im größeren Ganzen des marcinischen Entwurfes. Markus versucht ja, die Naherwartung wenigstens in modifizierter Form festzuhalten. Aber er vermag das nur noch mit Hilfe der Feststellung, daß der Zeitpunkt unbekannt sei[53]. Der Schlußakzent liegt dann bezeichnenderweise ganz auf der Paränese, der Forderung

---

[50] ὁ ἀναγινώσκων νοείτω ist doch wohl nicht ein Rest aus einer übernommenen schriftlichen Quelle, sondern ein Wink des Evangelisten an seine Leser. Zu den rabbinischen Äquivalenten vgl. D. Daube, The NT and Rabbinic Judaism, 1956, 424ff.

[51] Gräßer 162 A 7.

[52] ταῦτα scheint sich im Zusammenhang ja auf die Parusie zu beziehen. Doch ist die einzige sinnvolle Beziehung die auf die Ereignisse, welche ihr vorausgehen; Gräßer 164f.

[53] Vgl. 1 QpHab VII 7ff., zit. Anm. 18.

der Bereitschaft angesichts sowohl der Verzögerung als des jederzeit möglichen überraschenden Kommens des Menschensohnes[54].

IV. Ergebnis

Es ist klar, daß diese Eschatologie der Kirche keine Lösung auf die Dauer bot. Noch fehlt eine klare Auskunft über die Bezüge zwischen dem Erhöhten und der Kirche in der Zwischenzeit, ebenso über die Bezüge zwischen ihm und dem Ablauf der Weltgeschichte, damit über die Stellung der Kirche in dieser. Noch ist das Ausbleiben der Parusie nur formal durch die Feststellung des δεῖ erklärt. Aber Markus hat künftige Lösungen vorbereitet. Daß die Parusie in supranaturalen Formen erfolge, ist nicht neu. Neu ist aber, daß aus diesem Wissen nunmehr eine Bestimmung der »letzten, bösen Zeit« gewonnen wird, indem sie als geschichtliche Epoche von jenem supranaturalen Einbruch abgehoben wird. Obwohl Markus selbst an dieser Stelle halt macht, ist jetzt doch der Weg frei, diese Epoche in ein größeres Geschichtsbild einzubauen. Zwei Möglichkeiten hierfür zeigen sich: einmal die lukanische Betrachtung der Kirchengeschichte als der dritten, letzten Periode der Heilsgeschichte (bzw. die Interpretation dieser letzten Periode als der Zeit der Kirche), zum andern eine christliche Deutung der Weltgeschichte. Beide Möglichkeiten sind, die eine früher, die andere später, in der Alten Kirche verwirklicht worden.

(Abgeschlossen am 16. 3. 1959)

Marginal Notes on the Trial of Jesus, II.

by **Paul Winter**
(39 Aberdare Gardens, London N. W. 6)

4. The Meeting-Place of the Sanhedrin and Mark's Nocturnal Session

During the life-time of Jesus the Great Sanhedrin conducted its official business in a building especially assigned for that purpose — as would befit the highest legislative, administrative and judicial institution of a fairly populous nation. The members of the Supreme Council

[54] Vgl. die Fortsetzung der Stelle über die Dehnung der letzten Zeit im Habakuk-Kommentar (s. Anm. 18); die Stelle Hab 2 3b (»Wenn sie verzieht, so harre auf sie. Denn sie trifft bestimmt ein, und nicht bleibt sie aus«) wird ausgelegt: »Seine Meinung geht auf die Menschen der Wahrheit, die Gesetzestäter, insofern ihre Hände nicht laß werden vom Dienste der Wahrheit, wenn die letzte Zeit sich über ihnen hinzieht. Denn alle Zeiten Gottes (כול קיצי אל, s. Elliger 194; ich möchte, wie er »Zeiten«, nicht »Ernten« übersetzen) kommen zu ihrer Bestimmung, wie er es festgesetzt hat für sie in den Geheimnissen seiner Klugheit« (1 QpHab VII 9ff.).

assembled in a place, variously named in our sources βουλή, βουλευτήριον, συνέδριον, לשכת הגזית = the *Council-Hall*, or *Council-Chamber*. Owing to differences in our sources[55] modern scholars vary considerably in their opinions regarding the location of this meeting-place[56]. It is not necessary to investigate here the topographical question; suffice it to bear in mind that our sources, with the exception of Mark and Matthew, agree that the Sanhedrin held its sessions in a building specifically devoted to that purpose.

The Gospels report that Jesus was led from the place of his arrest to the house of the high-priest (Mc 14 53a, Mt 26 27, Lc 22 54, Jn 18 13. 24). Their unanimity on this point is the more noteworthy in view of the fact that they differ in their descriptions of subsequent events.

According to Mc 14 53b (Mt 26 27) the Jewish Senate met during the night immediately after Jesus' arrest in the high-priest's residence. This conflicts with all the information available concerning the procedural activities of the senatorial assembly. Josephus and the Talmud cover many centuries of Jewish history; they contain the data in respect to public affairs in first-century Palestine against which the Gospel Narratives have to be checked when their historical character is called in question. Nowhere in the writings of Josephus and nowhere in rabbinical literature[57] do we find any reference to the Sanhedrin's ever holding a meeting in the residence of a high-priest. Not only does Mc 14 53b conflict with information derivable from the works of Josephus, from the Mishnah, the Tosefta, and the Talmudim, but it also contrasts with certain other evidence supplied by the New Testament. The wording in Lc 22 66 καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν = *and they led him away into their council-chamber*[58] implies

[55] Josephus B. J. V 144, VI 354; Mishnah Sanhedrin xi 2, Middoth v 4; T. Y. Sanh i 4 19c; T. B. Shabb 15a, Rosh hashanah 31a, Sanh 12a, 41a, Abodah zarah 8b.

[56] Joseph Derenbourg: *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques* (Paris 1867), pp. 465—468; Emil Schürer: »Der Versammlungsort des großen Synedriums. Ein Beitrag zur Topographie des Herodianischen Tempels«, *Theologische Studien und Kritiken*, vol. 51, 1878, pp. 608—626; the same: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, vol. 2 (Leipzig [4]1907), pp. 263—265, vol. 1 (Leipzig [3]1901), p. 633; Engl. ed. *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, Second Div., vol. 1 (Edinburgh 1885), pp. 190—193, First Div., vol. 2 (Edinburgh 1890), p. 246; Gustaf Dalman: *Orte und Wege Jesu* (Gütersloh 1919), p. 304, p. 272; the same: *Jerusalem und sein Gelände* (Gütersloh 1930), pp. 193—194; Hermann L. Strack und Paul Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Vol. 1: *Das Evangelium nach Matthäus* (München 1922), p. 998; Joachim Jeremias: *Jerusalem zur Zeit Jesu*, vol. 2 (Göttingen [2]1958), p. 78.

[57] »Synedrialsitzungen im Hause des Hohenpriesters werden in der rabbinischen Literatur . . . nicht erwähnt«, Billerbeck *o. c.*, p. 1000.

[58] συνέδριον in Lc 22 66 signifies the hall, the building — not the Council as such; so with βουλή in Josephus B. J. V 144.

that the πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ did not assemble in the place where Jesus had been held in custody after his arrest. The session of the Sanhedrin, according to the Third Gospel, was held in the official Council-Hall.

Evidently, Lc 22 66 does not correspond to Mc 14 53b, but to Mc 15 1a. In this latter passage we are informed that the Sanhedrin met in the morning — without reference, however, to there having been an earlier nocturnal meeting (Mc 14 53b. 55-64). The statement in Mc 15 1a could be understood in the sense that the morning session was held in a different place from that in which the narrative of Mc 14 53-72 is set — namely, where Lc 22 66 puts it. But as Mc 15 1 displays no knowledge whatever of an earlier session, no inference can be drawn as to the Second Evangelist's intention concerning the topographical relation between Mc 15 1a and Mc 14 53b. The Third Gospel is explicit: the localisation of the council-meeting, Lc 22 66, is different from that of the scenes in Lc 22 54-65. The Third Evangelist could not have drawn the information that Jesus was led away from the house of the high-priest to be confronted by the πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ from Mark — in all likelihood, Lc 22 66 is based on a non-Marcan record[59].

The assumption that in the words ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν (but not λέγοντες κτλ.) there comes to light an old tradition of the same provenance as that reproduced in Mc 15 1 — a tradition, however, which must have been transmitted to the author of the Third Gospel through channels other than Mark — finds confirmation when we examine the relationship between the accounts of Mc 14 65

[59] The extant Passion Narrative of the Third Gospel is of a composite character, consisting of pre-Marcan, Marcan, post-Marcan elements, of Lucan editorial modifications, and of post-Lucan insertions. Only the words from καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα to εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν in Lc 22 66 can be considered as being derived from an old, pre-Marcan, record or tradition; on the ensuing passage see Paul Winter: »Luke XXII 66b—71«, *Studia Theologica*, vol. 9, Lund 1956, pp. 112—115.

Compare Rudolf Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen [2]1931): »Ich halte den ganzen Bericht des Markus [*sc.* Mc 14 53b, 55-64] für eine sekundäre Ausführung der kurzen Angabe 15 1. Die Einfügung des Stückes in den geschlossenen Zusammenhang der Petrus-Geschichte, *das mutmaßliche Fehlen der Nebenquelle des Lukas* [italics supplied], die Unwahrscheinlichkeit der Beschaffung der Zeugen und der nächtlichen Verhandlung beweisen es« (pp. 290—291); »Von der ... Synedriums-Verhandlung hat Mk ... keinen älteren Bericht erhalten als 15 1, und vielleicht ist die Parallele Lk 22 66 noch älterer Herkunft« (p. 294); »Lk 22 66-71 kombiniert den Mk-Bericht über die Verhandlung mit seiner Quelle, die in v. 66 zum Vorschein kommt« (p. 292); »Sehr wahrscheinlich ist ..., daß die Verhaftung [Mc 14 43-52] ursprünglich eine Fortsetzung hatte, in der Jesu Abführung und Verurteilung erzählt wurde. Diese könnte 14 53a und vielleicht auch 14 65 enthalten haben und jedenfalls den Grundbestand von 15 1-5 ...« (p. 301).

and Lc 22 63-65. Here also the same tradition is ultimately discernible behind both renderings. Yet the Lucan version is free from Marcan influence. Not only are the setting and timing different, but the vocabulary varies to such a degree as to make it *a priori* improbable that the Third Evangelist had in this case used the Second Gospel as his source. According to Luke, Jesus was mocked and maltreated after his arrest yet before the Sanhedrin's session; the mockers were the jailers. According to Mark, the mockery takes place after the session of the Sanhedrin in the hierarch's palace, and it is certain members of the Supreme Court itself who take part in the cruel farce. The actions of the Council members are defined as ἐμπτύειν, περικαλύπτειν, κολαφίζειν in Mark, whilst the infliction of ῥαπίσματα describes the participation of subordinate officials. In Luke we find the verbs ἐμπαίζειν, δέρειν, περικαλύπτειν and βλασφημεῖν, all of which refer to the behaviour of the jailers. Neither the setting of the story nor the phraseology is the same as in Mark[60]. The differences are too prominent to be fortuitous, and they cannot be attributed to a "Lucan redrafting of the Marcan account". The Third Evangelist drew on a pre-Marcan Passion Narrative[61]. In fact, if the intruding lines Mc 14 53b. 55-64 are removed, it will be seen that the Lucan order approximates to the

---

[60] In the Gospel reports of the second mockery, by Pilate's soldiers and the entourage of Herod Antipas, respectively, we find in Mc 15 19. 20 the verbs ἐμπτύειν and ἐμπαίζειν; in Lc 23 11 again ἐμπαίζειν. Can we deduce from this observation that the pre-synoptic record (which probably mentioned *only one* occurrence of the scene) contained the vocable ἐμπαίζειν even though the Second Evangelist has not retained it in Mc 14 65? If so, the originality of Lc 22 63 would be apparent.

Besides in Mc 15 20, the verb ἐμπαίζειν also occurs in Mc 10 34. In this passage Jesus predicts that it will be pagans (τὰ ἔθνη, here a designation of individuals of non-Jewish descent, in the same manner as הגוים in rabbinic literature; normally we would expect to read οἱ ἐθνικοί) who will mock him (ἐμπαίξουσιν αὐτῷ) and spit upon him (ἐμπτύσουσιν αὐτῷ); in Mc 14 65 it is members of the Jewish court who fulfil this prophecy.

[61] »[Es ist wahrscheinlich,] daß Lukas eine ... Redaktion der Vorlage der Passionsgeschichte des Markus neben Markus benutzte«, R. Bultmann, *o. c.*, p. 303.

Cf. Pierre Benoit, O. P.: »Jésus devant le Sanhédrin«, *Angelicum* vol. 20, Roma 1943, pp. 143—165. »... l'ordre de Luc ... est vraisemblable tandis que celui de Matthieu et Marc est très difficile à concevoir« (p. 150—151); »Il n'y a d'ailleurs aucune difficulté à penser que Luc doit ce meilleur arrangement des choses à une tradition originale« (p. 151).

Also Walter E. Bundy *Jesus and the First Three Gospels. An Introduction to the Synoptic Tradition* (Cambridge Mass. 1955): »It seems probable that Luke is using an earlier version ... which he had before him in written form. Luke may have used the pre-Markan passion story used by Mark with incidental use of the form now in Mark« (p. 480); »Luke's version ... has greater probability ... In Luke this morning session is not a formal trial but a preliminary hearing« (p. 523).

Marcan sequence of events — with which at present it conflicts irreconcilably. The following sequence would be arrived at: (1) Jesus is brought to the residence of the high-priest (Mc 14 53a; Lc 22 54); (2) Jesus is mocked (Mc 14 65; Lc 22 63-65); (3) Peter denies the Master (Mc 14 [54] 66-72; Lc 22 55-62); (4) The Sanhedrin assembles (Mc 15 1a; Lc 22 66a). The only difference in the order of the two renderings now concerns the transposition of items (2) and (3); whilst in Luke Peter's denial precedes the scene of Jesus' mockery, the reverse is the case in Mark. If we may be allowed to consult the Fourth Gospel (Jn 18 22) in an endeavour to reconstruct *an earlier form of the tradition*, it would appear that on this point Mark stands closer to a more primitive form. Intended to be related as more or less simultaneous happenings, the mockery of Jesus might nonetheless have been recorded before the account of Peter's denial.

Though we may not always be able safely to separate various elements of the Passion Stories that come from different backgrounds, we are in a position to distinguish between the later and the earlier strata. In all four Gospels there are elements of the narrative that have remained unaffected by developments which the tradition underwent in the process of literary formulation. To these 'constants' belong the reports of the despatch of Jesus to the residence of the high-priest (Mc 14 53b; Lc 22 54; Jn 18 13) and of the subsequent buffetting (Mc 14 65; Lc 22 63-65; Jn 18 22). It is these stable features which recur in all Gospels that undoubtedly were part of a fairly old form of tradition — the only tradition in the proper meaning of the word. The amplification of scanty traditional pieces of information about what happened in the night when Jesus was delivered belongs to the editorial process by which tradition was moulded for the purposes of literary presentation. The places which the traditional pieces — the 'stable features' — now possess in the present context of a particular Gospel belong to the latest stage of gospel formation; the assignment of these positions is due to the use which individual evangelists made of the traditional elements. By disregarding their present positions in the Gospels and concentrating upon the items themselves we may hope to arrive at an appreciation of the earliest form of the tradition. The context may have been altered, the emphasis shifted, new 'situations' created, new persons introduced, the wording vastly modified — and yet, the main themes remained stable and still give some indication of the nature and the contents of an early pre-synoptic report. Comparative analysis of Mark, Luke and John shows that the item concerning Jesus' mockery and maltreatment had a place in a pre-evangelical tradition of his arrest. The evangelists incorporated this item and assigned it to contexts that suited their several literary purposes. It seems that in Lc 22 63-66a the earlier tradition of Jesus' Passion has been best pre-

served even if in the original order the event recorded in Lc 22 55-62 occupied a place between the events now related in Lc 22 63-65 and Lc 22 66.

We are thus led to the conclusion that Lc 22 54-66 (ending before λέγοντες) is — from a historical point of view — preferable to the narration in Mc 14 53—15 1a (of which Mt 26 57 — 27 1 is a replica)[62]. According to the Second Gospel, Jesus was found guilty of blasphemy[63]; the Council unanimously pronounced him worthy of death. The penalty for blasphemy is prescribed in Lev 24 16 and Mishnah Sanh vii 4; it is death by stoning. Yet the members of the tribunal who have just condemned Jesus take no action in consequence of their decision[64]; the Council meets again in the morning (Mc 15 1a) and proceeds as if nothing had happened the night before. The result of the morning consultation is that Jesus is extradited to Pilate to be tried. It is impossible to understand — from Mark — why Jesus should stand trial before Pilate if he had already been tried and sentence had been passed.

We have come to a stage in our examination when it is needful to consider under what conditions and with what aim in the writer's mind the story related in Mc 14 53b. 55-64 was composed.

The Marcan report of Jesus' trial by the Sanhedrin is intersected with the story of Peter's denial. Both are told in such a manner as to give the impression that the two sets of occurrences eventuate simultaneously in different parts of the high-priest's house. It is rather like the old cinema technique when the screen is divided in the centre, and two different scenes are unfolded before the eyes of the onlooker to make him aware of the fateful connection of two courses of events. Intercalations of this sort are not infrequent in the Second Gospel. It is the combination, the confrontation of the two series, which contains 'the moral' and provides the clue to the narrator's motive. We are called upon to understand that whilst Peter was importuned by domestics of an influential personage, and succumbed in face of hostile interrogation, Jesus himself kept his faith and maintained his composure before the highest authority of the land irrespective of the consequences. The Evangelist is not concerned with simple chronological considerations such as the fact that Peter's discourse with his

---

[62] »In all the circumstances, while there may have been an earlier inquiry, the Lukan date is to be preferred«, Vincent Taylor: *The Gospel according to St Mark* (London 1952), p. 646.

[63] Which conflicts with Mishnah Sanhedrin vii 5: The blasphemer is not culpable unless he distinctly procounces the [divine] Name.

[64] Once a final sentence of death had been pronounced, and no new evidence was offered, the sentence was carried out immediately (Mishnah Sanhedrin xi 4). This provision was in force in the time of Jesus; *cf.* Acts 7 57. 58.

questioners could easily be accomodated within the time-limit of perhaps half-an-hour, whilst a complex legal action would have taken much longer. Witnesses are interrogated; their evidence is found wanting and rejected; the proceedings turn to another charge; the accused himself is closely examined; the verdict is pronounced; sentence is passed by a court of 71 members; the senators indulge in undignified mockery of a man whom they have just condemned to death. The discrepancy between the chronological requirements of the two sets of events makes it clear that the motive for the intersection in the Marcan Trial Narrative is not of a historical character[65]. The reasons for the combination are probably of a complex nature. The main factor, however, lies in the confrontation of an account of weakness displayed by a member of the Church when being questioned by his enemies with an account of the imperturbable steadfastness exemplified by him to whom the Church owes allegiance. The juxtaposition testifies to a hortatory interest on the part of the story teller, easily understandable in the Second Evangelist's time when the profession of the Christian faith was liable to involve the believer in dire consequences. *The Evangelist here exhorts his readers to follow the example given by Jesus, not that by Peter.* If your endurance brings you suffering, it also brings you glory.

Besides the hortatory interest we discern an apologetic motive. The Second Evangelist — writing probably in Rome — wishes to emphasize the culpability of the Jewish nation for the death of Jesus, particularly of its leaders[65a]; they, not the Romans, are to be held responsible for the crucifixion. The insertion of the passage Mc 14 53b. 55-64 into an old tradition — so as to combine the record of Jesus' removal to the high-priest's residence and of Peter's weakness in face of personal danger with an account of Jesus' interrogation by the Jewish Senate, *introduced by the Evangelist ad hoc* — has its *Sitz*

---

[65] In the Fourth Gospel the story of Peter's denial is also told in conjunction with a report of legal proceedings against Jesus — but here it is not a session of the Sanhedrin that takes place at the time, but a preliminary interrogation (the interrogator being identified with Annas). Such an interrogation might conceivably be accomodated within approximately the same time as it took Peter to deny Jesus.

[65a] *Cf.* T. A. Burkill: »L'antisémitisme dans l'évangile selon saint Marc«, *RHR* vol. 154, pp. 10—31. »Marc, en dépit de sa doctrine . . ., essaie de montrer que les Juifs doivent être tenus directement ou indirectement (en la personne de leurs chefs contemporains des faits) responsables du plus odieux des crimes, savoir le rejet du Fils unique de Dieu venu parmi les hommes . . .« (p. 11). ». . . il entre dans les intentions doctrinales de Marc de montrer clairement à ses lecteurs que le mauvais vouloir des propres compatriotes de Jésus fut le facteur déterminant derrière la crucifixion . . .« (p. 15).

im Leben in the history of the early Church, not in the history of Jesus' life. The insertion has been made without noticeable literary skill or much effort to produce a cohesive logical sequence. The Marcan Passion Narrative gains in clarity if Mc 14 53b. 55-64 is eliminated. In all probability the insertion was made by the Second Evangelist who 'supplemented' his source with a depiction of the Sanhedrin's nocturnal session in the high-priest's house, — inspired by hortatory and apologetic interests[66].

---

[66] *Cf.* Hans Lietzmann: »Der Prozeß Jesu«, *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse*, 1931, xiv, Berlin 1931, pp. 313—322. »In die Verleugnungsgeschichte, die mit v. 54 abbricht und mit v. 66 weitergeführt wird, ist das Verhör Jesu vor dem Hohenpriester wie ein Fremdkörper hineingesteckt worden«, »Zweifellos ist, daß apologetische Phantasie einen Verbindungsweg zwischen dem Palastinnern und der christlichen Gemeinde ausdenken kann . . ., für den Historiker [aber] steht die Geschichte frei in der Luft« (p. 315); ». . . nichts [ist] sicherer, als daß Jesus gekreuzigt worden ist: das ist eine typisch römische Strafe, aus deren Vollzug sich der selbstverständliche Schluß ergibt, daß Pilatus das entscheidende Urteil gesprochen hat. Also kann er nicht vom Synedrion verurteilt sein« (p. 317); »Das Wesentliche ist, daß der römische Prokurator Jesus als "Judenkönig" zum Tode verurteilt und ans Kreuz schlagen läßt: das war die gewöhnliche Todesart für Landfriedensbrecher« (p. 320). *Cf.* Hans Lietzmann: »Bemerkungen zum Prozeß Jesu«, *ZNW* vol. 30, 1931, pp. 211—215, vol. 31, 1932, pp. 78—84.

Lietzmann's studies here referred to are now collected in Hans Lietzmann *Kleine Schriften II., Studien zum Neuen Testament* (*T. u. U.* Band 68; Berlin: Akademie-Verlag 1959).

Further Jack Finegan: *Die Überlieferung* der *Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (*Beiheft 15 zur ZNW*, Gießen 1934): »Das eigentliche Verhör Jesu vor dem Synedrium Mc 14 55-65 ist auszuschalten. Wir können keinen Gewährsmann dafür nennen. Der Bericht ist deutlich in die einheitliche Verleugnungsgeschichte v. 54. 66-72 eingeschoben . . . Hätte das Synedrium wirklich Jesus für schuldig der Lästerung erklärt v. 64, so hätte man ihn sofort gesteinigt« (p. 72).

Also Martin Dibelius: »Das historische Problem der Leidensgeschichte«, *ZNW* vol. 30, 1931, pp. 193—201, who maintains that »die Ausgestaltung [des Jesuswortes wider den Tempel] zu Szenen auf literarischer Steigerung beruht« (p. 199), »[eine] Komposition, die . . . Worte Jesu in eine vom Alten Testament vorgezeichnete Situation hineinsetz[t]« (p. 199). »Dem Verfasser des Markusevangeliums lag bereits ein alter Bericht vor, der an ein paar Stellen Augenzeugenangaben verwertete, im übrigen aber . . . bereits legendärisch gefärbt [war]; nur eine solche Stilisierung entsprach dem Bedürfnis der Gemeinde« (p. 200). »Eine Verhandlung vor dem Synedrium, ein wirklicher jüdischer Prozeß, [hat] nicht stattgefunden . . . «(p. 200). See now Martin Dibelius: *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze.* Band 1: *Zur Evangelienforschung* (Tübingen, Mohr, 1953), pp. 248—257, on pp. 255, 256.

Compare also Dibelius *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen: Mohr, [3]1959), pp. 178—218.

Also Erich Klostermann: *Das Markusevangelium* (*Handbuch zum Neuen Testament*) (Tübingen, Mohr, [3]1936), pp. 154—157, where the pericope of a nocturnal

The most spirited attempt to defend the Marcan description of Jesus' trial by a Jewish court sitting at night has been made by Elias Bickermann[67]. He maintains that the objections against regarding Mc 14 53b. 55-64 as being based on a reliable report of what actually happened lie not in what the Second Evangelist wrote, but in a mistaken interpretation of the Marcan text. Bickermann contends that βλασφημία in v. 64 does not carry the meaning of 'blasphemy' in the technical sense of Jewish Law[68], but was used by our writer in the sense of *enormité, outrage, gross impropriety*[69]. Bickermann further argues that the words οἱ δὲ πάντες κατέκριναν αὐτὸν εἶναι ἔνοχον θανάτου signify *se prononcer contre* and do not relate the passing of a final sentence of death, but merely imply a decision to commit the prisoner for formal trial on a capital charge before the competent authority[70]. In other words: the Sanhedrin decided that there was a case to answer, but did not judge.

---

trial of Jesus by a Jewish Law Court is pertinently called »ein Einschub . . ., um zugleich die Juden zu belasten und Jesus als Messias sterben zu lassen« (p. 155).

Walter E. Bundy: »Mark's . . . version of the night session of the Sanhedrin seems to be the result of a process of later retouching« (*o. c.*, p. 519).

[67] Elias Bickermann: »Utilitas crucis. Observations sur les récits du procès de Jésus dans les Évangiles canoniques«, *RHR* tome 112, 1935, pp. 169—241.

[68] See note 63 supra.

[69] Compare Lc 22 65.

[70] *L. c.*, pp. 182—183.

Consequently, Bickermann sums up his exposition of the Marcan Trial Account by saying: ». . . le jugement est rendu seulement par le procurateur. Car le Sanhédrin n'a pas prononcé une sentence, mais ayant constaté un crime comportant la mort, [il traduit] l'inculpé devant le tribunal romain, comme c'était d'usage dans la juridiction provinciale« (p. 199).

With some obvious hesitation Père Pierre Benoit, O. P., seems to endorse this view when he remarks: ». . . il est permis de voir dans la séance du Sanhédrin une réunion déliberative qui n'avait pas à observer toutes les formes légales, et dans sa sentence finale une décision véritable, mais qui n'avait pas de soi valeur de condemnation formelle«, *Angelicum* vol. 20, 1943, p. 163.

Maurice Goguel anticipated the conclusions of both Bickermann and Benoit when he wrote: »In reality, Jesus was not tried by the Sanhedrin. None of the rules of procedure which are laid down in the treatise *Sanhedrin* was observed, and, although there are excellent reasons for thinking that they did not exist at the time of Jesus as they were formulated in that book, something must have been in existence all the same. There was no trial before the Sanhedrin. At the moment when Jesus appeared before the high priest, he was not his prisoner at all, but the prisoner of Pilate . . . Jesus was taken before the Jewish authorities because the Procurator wished it . . .«, Maurice Goguel: *La vie de Jésus* (Paris 1932), p. 495; Engl. translation *The Life of Jesus* (London 1933), pp. 511—512.

The present writer holds the view that there was no night-session; hence not even *une declaration de culpabilité* without formal sentence.

We must differentiate between what was historical fact and what was the Evangelist's intention — between what actually could have happened and what the author of the Second Gospel wished to convey. Bickermann's exposition would give a more tidy appearance to the description of Jesus' trial in Mark, but the criterion of tidiness, or coherence, is a doubtful guide when trying to establish the Marcan meaning. To attempt to determine the meaning of Marcan words from the use of the same vocabulary in the writings of pagan authors is a questionable enterprise. Leaving then the meaning of ἡ βλασφημία aside, the correct understanding of the passage hinges on the words κατέκριναν αὐτὸν εἶναι ἔνοχον θανάτου.

The meaning the Evangelist wished to convey in these words is most likely to be arrived at by comparing the construction with other passages in the New Testament. The formulations ἔνοχος τῇ κρίσει (Mt 5 21. 22a) and ἔνοχος τῷ συνεδρίῳ (Mt 5 22a) appear to lend some support to Bickermann's contention, though κρίσις (משפט) — and συνέδριον (בית דין) — could, in the light of Rev 18 10, Heb 10 26, imply judicial punishment rather than arraignment for trial. If the two references cited do not allow us to decide dogmatically one way or the other whether the actual meaning is "committal for trial before the court" or "punishment by the court", there are other less ambiguous instances of the use of the phrase: Mt 5 22b ἔνοχος εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός — and *Mc 14* 64b *itself*. The actual penalty is explicitly stated in these cases; the meaning can be only the passing of a final sentence. The word πάντες is not without significance. The Supreme Court would hardly have met in full session merely to decide whether or not there was a *prima facie* case to answer and whether an indictment should be drawn up. Yet the Marcan text implies that there was a full session, and that all members of the Sanhedrin came to a unanimous decision regarding the death-worthiness of Jesus. The vocable πάντες provides hence also a clue that assists us in establishing the meaning of Mc 14 64b and in grasping the point which the Evangelist wished to make.

Lastly, there is the formulation of the three Marcan predictions of Jesus' Passion (Mc 8 31, 9 31, 10 33. 34) of which the final passage, Mc 10 33, is an authentic commentary on the implied meaning of Mc 14 64. Regardless of what happened, or what could have happened, as a matter of historical fact, it was the purpose of the writer of Mc 14 64b to assert that a formal sentence of death had been passed by the entire Jewish Senate[71].

---

[71] »Im Falle . . . Mc 14 64 [haben wir] ein regelrechtes Urteil. Aber . . . als ob nichts geschehen wäre, wird Jesus dem Pilatus überliefert, . . . "verklagt" und . . . aufs neue verurteilt, und zwar als βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων«, Hans Lietzmann, *ZNW* 31, 1932, p. 83.

If Bickermann's exposition fails to take into account the Second Evangelist's intention, it remains, however, to consider the possibility that the ambiguous expression in Mc 14 64b could have been due to the fact that the Evangelist — in fabricating the night-session — utilized an older tradition connected with the report of the morning-session (Mc 15 1a; Lc 22 66a), transposing and adapting it to the requirements of a new context. The tradition perhaps reported that the Sanhedrin, at its morning-session, decided to approve of a writ of indictment drawn up during the night, and to hand Jesus over to the authority competent to prosecute in political cases. In any attempt to determine the nature of the morning session we are at once in difficulty because we do not possess a complete description of the Sanhedrin's functions and procedure. The Mishnah tractate Sanhedrin describes only the rules of procedure in *judicial* matters. In the time of Jesus, however, *the Sanhedrin exercised authority also as a legislative and administrative organ* of the nation. Rules of procedure concerning the Sanhedrin's executive functions might conceivably have differed from those operative when the Senate functioned as a court[72]. The meeting that is mentioned in Mc 15 1a and Lc 22 66a seems to have dealt *with an administrative question within the Council's competence*, namely the delivery of a person suspected of sedition to the procurator.

The tradition from which the words in Mc 14 64b may have been borrowed by a process of transposing could thus have contained words possibly rendered by ἔνοχος τῇ κρίσει[73] — or some similar expression — without explicit indication of the formal passing of a death sentence. A procedure of this sort would be in complete accord with what Josephus records. The much disputed Testimonium Flavianum includes the following phrase:

αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν
σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου . . . .

This passage appears to be genuine[74]. The balanced distinction between

---

[72] *Cf.* Gustaf Dalman: *Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz* (Leipzig 1922) ». . . die Sitzungen [hätten vielleicht nicht] als offizielle Sitzungen . . . bezeichnet werden dürfen« (pp. 91, 92).

[73] *Cf.* Gustaf Dalmann: *Jesus-Jeschua*, pp. 66, 67; Engl. translation *Jesus-Jeshua. Studies in the Aramaic Gospels* (London 1929): »The phrase ἔνοχος τῇ κρίσει . . . cannot be rendered literally into Hebrew or Aramaic«, »There is a Jewish phrase in Jewish legal terminology: *meḥuiyebē mītōt bēt dīn*, i. e. such who deserve punishment of death by a court of justice (T. Y. Meg 71a, Ket 27b) . . . and *ḥaiyābin mītōt bēt dīn*, 'those deserving capital punishment by a court of justice' (T. Y. Yeb 6b)« (p. 71).

[74] *Cf.* Joseph Klausner: *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching* (London 1925), pp. 55—58.

ἔνδειξις (*a verbo* ἐνδείκνυμι) *writ of indictment*, attributed to Jewish leaders[75], and the act of awarding sentence (ἐπιτιμᾶν σταυρῷ) is not likely to be the work of a Christian interpolator from post-Origenian times[76]. Such an interpolator would scarcely have been content with reproaching Jewish leaders for drawing up an indictment against Jesus whilst stating that the imposition of sentence by crucifixion was an act of Roman justice. The words above referred to are in agreement with the results of a critical analysis of the Gospel records.

It is arguable that some confirmation of the fact that the Sanhedrin did not pass sentence upon Jesus may be obtained from Luke. Not even in the pericope Lc 22 67-71[77] is there any mention of a formal sentence passed by the Council. This is significant as the Third Evangelist undoubtedly had read Mark. There are recent writers who explain the absence as being due to the Evangelist's carelessness in his copying of Mark. The Third Evangelist however did not copy Mark in his Passion Narrative — although he used Marcan topics — and he was not careless. The absence of a report of a death sentence passed by the Sanhedrin must have been deliberately intended. This comes out in Acts 13 27. 28 where the author of Luke-Acts allows Paul to say: "The inhabitants of Jerusalem and their rulers . . . finding no cause of death (μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου εὑρόντες) [in Jesus], asked Pilate that he should be killed". Allowing for the apologetic colouring of the formulation in the second half of this statement, we find here a definite assertion that the rulers (= the Sanhedrin) had neither found Jesus guilty nor passed sentence upon him. We have in Acts 13 27. 28 the explanation why the Third Gospel nowhere mentions that the Sanhedrin sentenced Jesus to death.

No less significant than the passage in the Acts of the Apostles is the wording of Lc 18 32-33: it contains no prediction of any participation by the Sanhedrin in the act of condemning Jesus to death. The difference of the Lucan wording from that of Mc 10 33. 34 can be accounted for only by presuming that the Third Evangelist either did not know what we know from our Second Gospel, or that — although he knew it — he also knew another source in the trustworthiness of which he put greater confidence than in Mark.

---

[75] The πρῶτοι παρ' ἡμῖν ἄνδρες are the priestly aristocracy. Compare ἀριστοκρατία μὲν ἦν ἡ πολιτεία, τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο. (Ant XX 251).

[76] C. Celsum I 47, II 13 (GCS Origenes t. I, p. 97, 143; MPG 11, col. 745, 748, 824), Commentarium in Evangelium secundum Matthaeum, tomus decimus XVII (GCS Origenes t. X p. 22; MPG 13, col. 877).

[77] *Cf. Studia Theologica* vol. 9, pp. 112—115.

The Gospels report that Jesus spent the interval between his arrest and the morning-session which resulted in his being handed over to Pilate in the residence of the high-priest. There is no reason to doubt that this report is based on historical recollection. The high-priest, as the chief of the local Jewish administration, was responsible to the procurator for the maintenance of public order. It was his duty to render assistance in the apprehension of political suspects and in the preparation of proceedings against political offenders, even in cases which came up for trial before the Roman representative. It may well be that we have here an explanation for the detention of Jesus in the high-priest's house. It would seem that Jn 18 12-27 contains a highly elaborated account of an early tradition. The Fourth Evangelist who dramatises the summary Roman military court proceedings[78] out of all proportion, has a tendency to overstate the importance of Jesus' opponents. It was more likely a *decurio* than a *tribunus militaris* who arrested Jesus, and more likely one of the high-priest's subordinate clerks than the high-priest's father-in-law who examined him — and yet a historical substratum of the story in Jn 18 12-27 is not improbable. Although no χιλίαρχος took part in the arrest and probably no Annas in the investigation, even if title and name are the Fourth Evangelist's creation, the tradition he used apparently reported that Jesus was arrested by Roman soldiers and subsequently taken by them to the house of the high-priest to be interrogated there by some Jewish official and afterwards to be handed back to the Romans for trial. Jesus could not have been brought before Pilate in the early morning unless the governor had prior knowledge of his arrest and the accusation against him. There is nothing incredible in the account of Jn 18 12. 13a. 28 which states that a Roman military commander, having arrested Jesus, conducted him to a local Jewish official with the order to prepare the judicial proceedings for the procurator's court and, this done, to hand him back to the imperial authority[79]. A preliminary examination was required before the trial before Pilate could take place. There was the necessity to question Jesus, interrogate witnesses, translate their depositions, and prepare the charge-sheet. Pilate

[78] We know from Roman sources (Tacitus, Annales XV 44) that Jesus was put to death by Pilate, but of the legal proceedings leading up to the death sentence we know next to nothing. It was certainly not the procedure observed in Rome, the capital city of the Empire, but a summary military procedure such as characterized the dispensation of justice by Roman provincial governors: ». . . militaribus ingeniis subtilita[s] de[est], quia castrensis iurisdictio secura et obtusior ac plura manu agens calliditatem fori non exerceat« (Tacitus, Agricola 9).

[79] Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen [4]1953): »[Es mag] historisch richtig sein, daß Jesus von den Römern und nicht von den Juden verhaftet und verurteilt wurde . . .« (p. 493).

apparently knew what the charge was (Mc 15 2, Mt 27 11, Lc 23 3, Jn 18 33) though with the exception of Lc 23 2 no evangelist mentions the charge or a charge-sheet. Differences of language, custom and conventional habits between the Roman officers and the indigenous population would necessitate that the preparation of the case should be entrusted to Jewish officials on the high-priest's staff. Even if in political cases the actual trials were reserved to the imperial representative, the Romans in the provinces were compelled to make use of local institutions for their own ends. We have in John an account of a preliminary investigation. As for the description of Jesus' interrogation in Jn 18 13. 19-24. 28, we cannot be certain of the reliability of the Evangelist's notice with regard to the personal identity of the interrogator nor of his information concerning the course of the interrogation itself. The magnification of the importance of those who played an adverse part in the final proceeding against Jesus would be calculated by the Evangelist to enhance the significance of Jesus. It need not have been an entire σπεῖρα under the command of a military tribune who arrested Jesus, nor need it have been the acting high-priest's father-in-law who conducted the subsequent interrogation. Such features are accretions due to the Evangelist. But the tradition used by the author of the Fourth Gospel, namely that Jesus was arrested by the Romans and interrogated by a Jewish official before he was handed back to the Romans for trial, might well be rooted in historical fact.

The Johannine tradition is not irrelevant for the examination of Mc 14 53-72. The interrogation by Annas (Jn 18 12-14. 19-24) is intercalated into the story of Peter's denial as is the case with the nocturnal trial in Mark. The primitive tradition may have reported that Jesus, after his arrest, was questioned in the high-priest's house by some official. The Second Evangelist made of this a nocturnal session of the Senate; the Fourth Evangelist a preliminary investigation conducted by Annas.

5. Pilate in History and in Christian Tradition

The Gospels are our earliest extant records in which a comprehensive description of the circumstances of Jesus' death is attempted. When investigating the cause and the course of Jesus' trial, the historian must concern himself primarily with these documents. He cannot, however, hope to arrive at an accurate assessment of what actually happened by a mechanical process of harmonizing the divergent and often conflicting accounts of Jesus' trial in the Gospels; he has to pay due regard to the motives that contributed to the coming into existence of the Gospel Narratives of the Passion and Resurrection. It was not the aim of individual evangelists to give in their descriptions

an exact account of actual events, as seen in the light of history[80], nor were they in any position to give such an account had it been their intention to do so. What they intended, and what they did, was to present the significance of Jesus' death, as contemplated in the light of religious faith.

Literature, whether sacred or profane, does not germinate in a vacuum. The historical circumstances in which Christians lived before and when the Gospels were composed, external exigencies as well as internal interests and beliefs, were the decisive factors that dictated what came to be recorded of the Passion. Before assessments can be made of the historical value of the different narratives of Jesus' trial in the New Testament, it is necessary to recognize the formative motives behind their composition. The Gospels we now have are the literary creations of individual writers who utilized traditions current in certain communities, and who addressed themselves both to the communities that had produced the traditions and to the world outside. The situation in which any particular community finds itself will be the determining influence in the literary productions of persons belonging to that community. The history of the messianist brotherhood in Palestine — from which Christianity sprung — provides the framework within which the gospel story of the Passion and the Resurrection is set.

It would exceed the scope of these notes were we to examine here in detail the changing motives from which the varying accounts of Jesus' trial arose. What we read in the four Gospels of the trial, death and resurrection of Jesus varies to a greater degree than other depositions concerning his activities and life. This fact shows that there were compelling reasons, be they of a subjective or objective nature, for constantly amending, restating, supplementing, and annotating, the transmitted presentation of the fundamental event in which the faith in the messiahship of Jesus was grounded. Sometimes the variations in the treatment of certain details in the story, as effected by successive evangelists, will enable us to diagnose the interests by which the writers were moved.

Foremost there was the cultic interest. Jesus' humiliation was seen as the prelude to his triumphant vindication. Early Christian preaching centred around the theme of the Messiah's suffering and exaltation. Hence the necessity of bringing tradition into line with a continuous and ever-deepening religious meditation. Here it may be noted that the more detailed, and specific, a particular evangelist's account of the legal proceedings against Jesus becomes, the lesser is the probability that his rendering follows the trend presented in early tradition, or corresponds to historical events.

---

[80] »Die Passionsgeschichte ist vor allem heilige Geschichte; einzig im stilisierten Gewand dieser heiligen Geschichte konnte das mitgeteilt werden, was darin wirklich "Geschichte" war«, M. Dibelius, *l. c.*, p. 201 (p. 257). Also P. Benoit, O. P., who refers to the Gospels as »des oeuvres de catéchèse où s'exprime une théologie«, *l. c.*, p. 452.

Besides the cultic, there are apologetic interests and motives. Before there were any written Gospels, there was the preaching — and it was the aim of the earliest preachers to convince their Jewish compatriots that what appeared to be proof of Jesus' rejection (Deut 21 23b) was in reality a reassuring sign of the fulfilment of God's plan and promise[81]. Though it would seem that God had been wroth with *His Anointed*, and had reproached the footsteps of *His Servant* — in truth, *He will not allow His faithfulness to fail nor His Covenant to be broken* (Ps 89). The use of Old Testament prophecy in the elaboration of descriptive details of the crucifixion is due to conscious reflexion: "God foreshowed by the mouth of all the prophets that His Christ should suffer" (Acts 3 18). Those to whom the preaching was addressed were invited to recognize the fulfilment of prophetic promise in a contemporary event. With regard to some passages in the Gospels it is impossible to determine whether it was prophecy that gave rise to a certain story, or whether there were definite events that invited comparison with prophecy. History was 'built' around a text — and to adapt the narrative to the quotation, the story was told from such an angle as to give occasion for pertinent scriptural quotation.

When relations between those who proclaimed the Messiah's resurrection and imminent coming, and their compatriots, deteriorated, the tidings went out to the Gentile world. This situation forms the basis from which most of the traditions that are incorporated in the Gospels developed. In the parable of the vineyard, Mc 12 1-9, the argument is that the vineyard will be given to others. Whilst the Jews normally took pride in proclaiming Israel to be the true vine (Ps 80 9[8]) that pleased God above other trees (4 Ezra 5 23), those amongst whom the preaching incorporated in Mc 12 1-9 originated were already sufficiently removed from that line of thought to assert that the vineyard no longer belonged to Israel.

The Evangelists, then, as individual authors who availed themselves of collective communal traditions so as to present their own literary propositions, plead not so much with the Jews as with non-Jews — and chiefly with those politically in power: the Romans. In addition to the concern of early preachers to persuade Jews that the crucifixion proved Jesus to be the Elect of God expected of old, there enters a new motive (yet early enough to have influenced *all* evangelists in their descriptions of Jesus' trial) namely, the apologetic purpose of convincing Roman officials that the profession of the Christian faith was not subversive of imperial institutions. The manner of Jesus' death, known to have been ordered by the representative of Roman rule, was a serious obstacle to the propagation of Christianity throughout the provinces of the Empire. Hence the peculiar sort of rôle assigned to Pilate in all Gospels and in Christian traditions generally.

---

[81] »Das Ärgernis des *gekreuzigten Messias* mußte als die göttliche Weisheit behauptet werden«, R. Bultmann: »Kirche und Lehre im Neuen Testament«, *Zwischen den Zeiten*, vol. 7, 1929, pp. 9—43, on p. 38 (now also *Glauben und Verstehen*, vol. 1 [Tübingen ³1958], pp. 153—187, on p. 182).

More is known of Pontius Pilate from outside sources than of any other person whose name appears in the Gospels. Yet there could not be a greater discrepancy between the Pilate known from history and the feeble figure who plays such a vaccilating part in the Passion Drama — the Pilate with whom the reader of the Gospels is made acquainted. We have fairly detailed descriptions of the real Pilate in the writings of Philo and of Josephus.

There are reasons for supposing that Philo's testimony as to Pilate's character is the most trustworthy we possess. In the first place, as a contemporary of Pilate, Philo was in a better position than any of the later writers to come to an accurate assessment; in the second place, Philo's judgment was not in any way influenced by the part Pilate played in the condemnation of Jesus — indeed, he does not seem to have been aware of the existence of Jesus. Philo describes Pilate as a man of inflexible disposition, harsh and obdurate[82]. At one point, Philo does afford information which *prima facie* appears to lend some support to a passage in the Fourth Gospel, namely, that Pilate was afraid lest Jewish leaders should complain about his conduct to the emperor[83]. The incident recorded by Philo relates, however, to the setting up of ornamental guilded shields in Jerusalem[84]. Philo is more explicit than the Fourth Evangelist; he states that Pilate feared lest Jewish notables should send a deputation to Tiberius and expose his arbitrary government in Judaea, denouncing his insolence, his rapacity, his high-handed treatment of his subjects, and his disposition to cruelty which led him in numerous cases to order the execution of people without previous trial. Philo's report of Pilate's activities during his

---

[82] Leg ad Caium 301.

[83] *Cf.* Jn 19 12.

[84] There is some similarity between the incident which Agrippa I mentioned in the letter quoted by Philo (Leg ad Caium 299—305), namely, the array of votive shields, and the case of which we read in B. J. II 169—174, Ant XVIII 55—59, concerning the setting up of military standards in Jerusalem. The incident which Josephus records appears, however, to have been the earlier one, falling into the beginning of Pilate's governorship in Judaea.

The death of Jesus probably also occurred in the early period of Pilate's rule, perhaps in the year 28 CE. Even a date as early as 27 CE has been suggested, not without serious reasons. See Gustav Hölscher, *Die Hohenpriesterliste bei Josephus und die evangelische Chronologie* (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse,* Jahrg. 1939—40, 3. Abh.; Heidelberg 1940) »Jesu Zug nach Jerusalem und sein Tod hängt wohl mit den Unruhen des ersten Amtsjahres des Pilatus zusammen« (p. 26); »Die durch den Täufer und durch Jesus verursachten religiösen Bewegungen gehören, politisch gesehen, in die Reihe der vielen Unruhen, von denen Josephus zwischen 6 und 66 n. Chr. berichtet. In beiden Fällen ist es die politische Obrigkeit, die eingreift« (p. 30).

procuratorship combines the reproach of arbitrariness with that of responsibility for countless atrocities[85].

Josephus informs us more fully than Philo on Pilate's rule in Judaea, recording several happenings that occurred during his term of office[86]. They all supply ample illustration of the contemptuous manner in which Pilate dealt with the people of the province. What is of importance in assessing the trustworthiness of these reports is that Josephus also mentions Pilate's cruel behaviour towards Samaritans, a nation for whom Josephus had no particular fondness.

A passage in the New Testament bears out the portrayal of Pilate's character vouchsafed by Philo and Josephus. It does not occur in any of the accounts of Jesus' trial. In Luke 13 1. 2 we read of an act of Pilate's which accords with our secular authors' references to the procurator's unbridled cruelty. We do not learn from the Third Evangelist on what occasion the act of "mixing the blood of the Galilaeans with their sacrifices" was committed[87]. In its present context the allusion is dislocated. The passage is evidently derived from a source — or tradition — that has not been preserved in its original completeness nor

[85] Leg ad Caium 302.

[86] B. J. II 169—177, Ant XVIII 55—64, 85—87; Eusebius, Historiae ecclesiasticae II 6 6. 7 (GCS Eusebius II, 1, p. 122; MPG 20, col. 153); *cf.* Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, vol. 1 (Leipzig ³1901), pp. 488—492.

[87] The information in Lc 13 1. 2 is not sufficient to allow the exact historical localisation of the incident referred to. There have been numerous surmises or attempts to fix the occasion of Pilate's butchery amongst Galilaean pilgrims. Ephrem Syrus thought that it was intended as a punitive action following upon the decapitation of John the Baptist (*Evangelii Concordantis Expositio . . . In Latinum translata a* I. B. Aucher, *cuius versionem . . . edidit* Georgius Moesinger, Venezia 1876, p. 165). Modern writers are hardly less ingenious. Joseph Klausner, *o. c.*, assumed that it occurred in Archelaus' time. Robert Eisler, ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ (Heidelberg 1928—1932) placed it in the last days of Jesus' life, connecting it with an uprising during Jesus' sojourn in Jerusalem. Josef Pickl, *Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen* (München ²1935), Engl. ed. *The Messias* (St. Louis and London 1946), tried to make out that the event took place six months before the death of Jesus, combining it with a hypothetical revolt of Barabbas. Oscar Cullmann, *o. c.*, presumed that the notice in Lc 13 1 referred to an uprising of Galilaean Zealots. Josef Blinzler, in »Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus«, *NT* vol. 2, 1957, pp. 24—49, assumed that it occurred at a Passover season, one year before the death of Jesus, and that Jesus was informed about it in Galilee since he had not gone to Jerusalem for that particular Passover. Blinzler as much as offers to date the event: it was "Monday the 18th April AD 29" when it occurred (p. 32, n. 3), but the author fails to inform us whether it was in the morning or perhaps in the afternoon. Blinzler's assumption that Jesus disowned the Galilaeans (p. 47) is fairly improbable. Christian tradition would not have preserved the memory of persons, otherwise insignificant, with whom the followers of Jesus had not established close relationship, or at least, with whom they had not been in general agreement.

maintained in its original setting[88]. As it now stands, Lc 13 1. 2 forms part of a conversation between Jesus and some persons of his following. It may or may not reproduce an historical utterance of Jesus — what is significant is the fact that Jesus' followers preserved a memory of the procurator's harshness. Whereas all the canonical trial accounts have evidently been re-fashioned by the evangelists themselves (if not by later, post-evangelical, editors), the brief notice in Lc 13 1 escaped undue editorial revision[89]; it has reached us in a form in which it had been transmitted by people who still retained a lively memory of Pontius Pilate's indifference to suffering and of his lordly contempt for the religious susceptibilities of those whom he governed. This representation contrasts remarkably with the "faint-hearted weakling"[90] in the canonical descriptions of Jesus' trial.

The chance, or accident, in history that connected the life of Pilate with that of Jesus at a critical moment ensured that the name of an obscure procurator in a minor Roman province should live on whilst others slipped into oblivion. Yet for this very reason it is virtually impossible to do justice to Pilate, and to see him *sine ira et studio* as the man he was. He must have been one of the more able admin-

---

[88] Various proposals to locate the incident in terms of time (see note 87) remain without exception conjectural. There is no reason to doubt that Lc 13 1 refers to an historical fact and that this fact took place during Pilate's term of office. It might have occurred before, and even after, the death of Jesus. The utterance in Lc 13 2 could have been retrospectively attributed to Jesus. If Josephus omits to mention the event, this is probably due to the fact that it was but one of many incidents of that kind that abounded under Pilate's governorship, and that Josephus considered it to be of less importance than others.

[89] »Indem der Vorwurf gegen Pilatus so gefaßt ist: er habe das Blut der Galiläer und das der Opfertiere vermischt, kommt das jüdische Empfinden, das die Befleckung des Tempels durch Blut als . . . Frevel fürchtet, anschaulich zur Darstellung. Nicht nur die Ermordung von Menschen, sondern ebenso die Entweihung des Tempels und Opfers nötigt nach der Meinung der Redenden Jesus, sich gegen eine solche Untat zu erheben. Wenn er nun . . . antwortet: "Ihr alle werdet ebenso untergehen", so ist . . . damit auf das römische Schwert hingezeigt, durch das das Gericht am Volk vollstreckt werden wird, wie es die Jerusalem beklagenden Worte [Lc 13 34. 35 19 43. 44 (21 20-24), 23 20-31] sagen«, Adolf Schlatter: *Die beiden Schwerter, Lukas 22, 35-38. Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas* (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, Jahrg. 20, 1916, Heft 6; Gütersloh 1916), p. 32.

If there actually is a connection between the *Vorlage* which the Third Evangelist followed in Lc 13 1. 2 and the lament for Jerusalem, the Evangelist's source would be of a date not earlier than 70 CE. Yet that need only have affected the wording in Lc 13 2, whilst v. 1 could still have retained recollections of events that took place during Pilate's procuratorship.

[90] ἄνανδρος σφόδρα καὶ μαλακός, Chrysostom, In Matthaeum Homilia LXXXVI (LXXXVII) (MPG 58, col. 765).

istrators whom Rome sent to Judaea. The relatively long term of his office is in itself proof of his capabilities. Nor was he completely oblivious of the interests of those whom he ruled. Josephus, who dislikes him intensely, records that some of the measures which Pilate introduced[91] were intended to benefit the population. The Jews, however, resented his methods. A Roman realist, Pilate had no understanding of the workings of a priest-ridden theocracy nor any patience with his subjects' habits of squabbling about "names and words".

Meanness, avarice, cruelty, haughty disdain for the feelings of others, are the charges levelled against Pilate by secular writers. The Evangelists describe him in a different light: inspired by the most humane and honourable intentions for those who are subject to his rule, he does his best in trying to persuade them to desist from their folly, and when compelled by necessity to discharge a distasteful duty, he washes his hands before he commits the prisoner — to be executed. In any investigation as to how it happened that such a different picture of the same man is given on the one hand by Philo, Josephus, and the authors of the source in Lc 13 1, and on the other hand by the evangelists in their descriptions of Pilate's actions at the trials of Jesus, we have to trace the thread of Pilate's changing pattern as it runs through early Christian traditions. We should not confine ourselves to the portrayal of the procurator's character and actions in the canonical Gospels if we wish to elucidate the motives behind that pattern; we have also to consider the rôle assigned to Pilate in post-evangelical Christian traditions, for the motives which were operative in the minds of the evangelists continued to influence the communal activities of Christian believers for a long time after the Gospels had been written. It is only by considering later records in conjunction with the Gospels that we can arrive at a clear appreciation of the factors that governed the continually changing representation of Pilate's personality.

There is enough divergence in the four Gospels themselves. In Mark, Pilate is described as a dim-witted, weak-minded, but well-meaning provincial dignitary who lacks the strength of character — when confronted by the clamour of an excited mob — to stand by his convictions and acquit a man whom he considers innocent. Yet we know exactly from Josephus that Pilate had a way of dealing with an unruly crowd that proved unamenable to gentle persuasion[92]. Matthew adds little to the picture. The name of the high-priest is added (Mt 26 57), and this contains a trustworthy historical reminiscence. The rest of the Matthaean supplementations are legendary accretions[93]. The bitterness

[91] B. J. II 175, Ant XVIII 60.

[92] *Cf.* B. J. II 175—177, Ant XVIII 60—62.

[93] *Cf.* R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 305.

against those shouldered with responsibility for the execution of Jesus is, however, more prominent in the First Gospel, whilst the good, if ineffective, intentions of the procurator are underlined. The "converted rabbi"[94] who attributed the collective misfortune that befell the Jewish people in the year 70 CE to the individual misfortune that had befallen Jesus of Nazareth more than forty years earlier[95], displays a definite tendency to depict Pontius Pilate in a favourable light as a witness to Jesus' innocence. The supplementation of the Marcan story by the dream of Pilate's wife (Mt 27 19) and the washing of Pilate's hands (Mt 27 24; a Jewish, not a Roman, habit to express non-participation in a bloody deed, *cf.* Deut 21 6. 7; Ps 26 6a; 73 13b) brings this tendency clearly to the fore. In Luke we have not simply an elaboration of the Marcan rendering of the Passion Narrative. Traces of traditional material are discernible, material which the Third Evangelist interweaves with that derived from Mark. The non-Marcan tradition has been worked over and thoroughly assimilated to the Third Evangelist's style and manner, but some of its "elements" appear to be of early origin. Although we have reason to assume that the Third Evangelist modified the Marcan account in some measure because of his own knowledge of a non-Marcan tradition, there is nevertheless no mistaking *his editorial intention*, namely, to stress Pilate's friendly disposition towards Jesus; dramatically he repeats three times the protestation of his innocence. Finally, in the Fourth Gospel, Pilate is described as having already an awareness, however hazy, of the divine character of the prisoner before him (Jn 19 8).

Most instructive is a comparison between passages in the Gospels (Mc 15 15, Mt 27 26, Lc 23 24, Jn 19 16) in which the Evangelists refer to Pilate's final decision. All are reluctant *to state plainly that the sentence of death was pronounced by the governor.* It is evident that Jesus could never have been put to death by the manner of crucifixion unless a verdict to this effect had been given by a Roman magistrate[96]. The apologetic motive of the authors of the Gospels emerges when we notice how laboriously they seek to get round the plain historical fact. They are at pains to avoid an explicit statement that would put on record the passing of the death sentence by Pilate. Progressively,

[94] A *sobriquet*, given by Benjamin Wiesner Bacon, in the wake of Gustav Volkmar, to the author of the First Gospel.

[95] Mt 27 25. It was a Jew who thought out, and wrote, these words. A Church Father of Gentile descent, by no means of philojudaeic leanings, remarked: ἔστω γάρ, ὑμῖν [ἑ]αυτοῖς ἐπαρᾶσθε· τί καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα τὴν ἀρὰν ἕλκετε; Chrysostom, In Matthaeum Homilia LXXXVI (LXXXVII) (MPG 58, col. 766).

[96] If a capital sentence, passed by a Jewish court of law, merely required the procurator's confirmation to be put into effect, such a sentence would have been carried out in accordance with Jewish penal procedure. See *ZNW* vol. 50, p. 27.

the language of the Evangelists becomes more involved. In Mc 15 15 and Mt 27 26 we read that "Pilate delivered Jesus to be crucified"; in Lc 23 24 we find that Pilate "decided that their (= the Jews') demand should be granted"; in Jn 19 16 it says: "he handed him over to them (= the Jews) to be crucified". Comparison shows how the procurator's connection with the execution of Jesus is presented in an increasingly indirect way. In Mark and Matthew, though Pilate does not *explicitly* pass sentence, yet *he himself* takes an action which presupposes that the verdict has been pronounced by him. Such is what we must gather from the Evangelists' words. In the Third Gospel the language is deliberately ambiguous: Pilate takes action, but it is not his own will that determines the action[97]. The words in Jn 19 16 finally can only be understood in the sense that Jesus was physically handed over to the Jews for crucifixion.

The statement to the effect that Pilate handed Jesus over for crucifixion to the Jews (παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ) and that the Jews took hold of him (παρέλαβον τὸν Ἰησοῦν, Jn 19 16) and led him to a place of execution where *they* crucified him (Jn 19 18) is immediately contradicted by the ensuing narrative[98]. It is Pilate who

[97] *Cf.* Hans Conzelmann: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tübingen 1954): »Pilatus ist bei Lukas nur noch passiv beteiligt, indem er den Galiläer den Juden überläßt« (p. 73). »So macht Lukas dem römischen Verfolger seiner eigenen Zeit klar, daß das einstige Vorgehen gegen Jesus (auf dem das heutige gegen die Christen basiert) auf jüdischer Verleumdung beruhte und bis zur Gegenwart falsch dargestellt wird« (p. 71). »Daß Lukas politisch-apologetische Absichten hat, sollte man nicht bestreiten. . . . Die apologetische Tendenz tritt am stärksten in der Passionsgeschichte . . . zutage« (pp. 117, 118; *cf.* also p. 119, note 2, and p. 120).

[98] The passage caused difficulties already in ancient times. Augustine, in In Joannis Evangelium Tractatus CXVI 9, wrote: »*susceperunt autem Iesum, et eduxerunt,* potest ad milites iam referri apparitores praesidis« (Corpus Christianorum series latina 36, p. 650; MPL 35, col. 1944). Augustine read the Gospels more carefully than others apparently did. He found stated in Mc 15 16. 20 and Mt 27 27. 31 that Jesus had been taken to his execution by (Roman) soldiers. In Lc 23 26 the subject is not explicitly stated. In Jn 19 16-18 the implication is that it was done by Jews.

From the second to the twentieth century, the chorus of voices reproaching the Jews with the murder of Jesus never becomes silent. Justin clearly was of the opinion that the Jews had laid their own hand on Jesus (Dial XVI, CXXXIII; see p. 32, n. 52 supra; further σταυρωθεὶς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, 1 Ap XXXV 1, see Edgar J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen* [Göttingen 1914], p. 50; MPG 6, col. 384). Melito of Sardis, in the Homily on the Passion, expatiates like this:

(74) ὦ Ἰσραήλ, ἀπέκτεινας τὸν κύριον . . . . . .
(80) σὺ μὲν ἥσθα εὐφραινόμενος
ἐκεῖνος δὲ λιμώττων
σὺ ἔπινες οἶνον καὶ ἄρτον ἥσθιες
ἐκεῖνος ὄξος καὶ χολήν

orders the inscription on the cross (Jn 19 19; *cf.* Mc 15 26, Mt 27 37, Lc 23 38). In Jn 19 23 the Evangelist states explicitly that it was soldiers — Romans — who carried out the crucifixion. Finally there is

σὺ ἦσθα φαιδρὸς τῷ προσώπῳ
ἐκεῖνος δὲ ἐσκυθρώπαζεν
σὺ ἦσθα ἀγαλλιώμενος
ἐκεῖνος δὲ ἐθλίβετο
σὺ ἔψαλλες
ἐκεῖνος ἐκρίνετο
σὺ ἐκέλευες
ἐκεῖνος προσηλοῦτο
σὺ ἐχόρευες
ἐκεῖνος ἐθάπτετο
σὺ μὲν ἐπὶ στρωμνῆς μαλακῆς ἦσθα κατακείμενος
ἐκεῖνος δὲ ἐν τάφῳ καὶ σορῷ
. . . . . .
(92) ἐφ' ᾧ καὶ ὁ Πιλάτος ἀπενίψατο τὰς χεῖρας
σὺ δὴ τοῦτον ἀπέκτεινας ἐν τῇ μεγάλῃ ἑορτῇ
. . . . . .
(96) ὁ δεσπότης ὕβρισται
ὁ θεὸς πεφόνευται
ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ ἀνῄρηται
ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος.
ὦ φόνου καινοῦ
ὦ ἀδικίας καινῆς.

Campbell Bonner: *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis* (*Studies and Documents* XII; London and Philadelphia 1940; *cf. Textus Minores* vol. XXIV, Leiden 1958, ed. Bernh. Lohse).

Taking a vast leap from the second to the twentieth century, we find fundamentally the same view expressed in an article by Harold P. Cooke »Christ Crucified — And By Whom?« (*The Hibbert Journal*, vol. 29, 1930, pp. 61—74). Taking "the plain sense" of Jn 19 16, Cooke arrives at the conclusion that Pilate »delivered Christ unto the Jews who themselves lead him forth« and put him to death (p. 62). The author then refers to various passages in the Talmud and in the Toledoth Yeshu where he had read that Jesus was stoned. It would hardly be necessary to waste one's time in exploring such opinions were it not for the fact that there are statements in the Talmud which, in conjunction with the deliberate misstatement in Jn 19 16, are apt to confuse uncritical readers. The fact that the Talmud contains notices to the effect that Jesus was stoned by Jews proves two things. It proves that the authors of this information had no independent historical records nor personal recollections of Jesus, and did not even know the New Testament. They based their assumptions on popular allegations such as were voiced abroad in Christian communities with whom Jews came into contact. Having unquestioningly accepted the allegation as a fact, rabbinical authors presumed that Jesus would have been put to death in a manner prescribed in Jewish Law. This then proves that the tradents of rabbinical records were convinced of the Sanhedrin's competence to carry out any sentence of death it had passed.

the account of Joseph of Arimathaea's petitioning for the body of Jesus. The Fourth Evangelist, Jn 19 38, states — as do the others (Mc 15 43-45, Mt 27 58, Lc 23 50-52) — that Joseph asked Pilate's permission to take the body of Jesus down from the cross and bury it. If Pilate, as is implied in Jn 19 16, had really let "the Jews" have their own way and decide what to do with the accused (if he had "washed his hands of the whole affair" and "delivered him up to their will"), the right to dispose of the dead body would have been in the hands of the Jews. The Fourth Evangelist, no less than the others, reports that it was necessary to obtain the procurator's permission for the burial. Unless sentence and execution had been in Roman hands, permission would have been superfluous[99]. The mode of expression in Jn 19 16 not only betrays a tortuous effort to avoid any mention of the fact that Pilate had passed sentence, but it is so framed as to suggest that the actors in Jn 19 16-18 were the Jews. This is the more remarkable seeing that in the Fourth Gospel *no trial of Jesus is being conducted by a Jewish tribunal* and, furthermore, "the Jews" notify the procurator (Jn 18 31b) of their lack of juridical powers.

All four Gospels report — and dramatise — a demonstration by a Jewish crowd which demands that Jesus should be crucified. It is in the realm of historical possibilities that a mob, incited by opponents of Jesus, might have gathered outside the praetorium and shouted slogans of vindictive bitterness and hate. A demonstration by the mob can be construed as having been staged so as to convince Pilate that the masses made no common cause with one who was accused of sedition. Such a demonstration would have been regarded as a declaration of loyalty to the Imperial Government — a tactical move engineered

---

[99] Joseph of Arimathaea is a historical person. He was neither a member of the Great Sanhedrin — though the Third Evangelist made him such — nor was he a follower of Jesus. He was a member of a lower Beth Din (there were three Jewish Courts in Jerusalem) whose duty it was to ensure that the bodies of executed persons were given decent burial before nightfall. He fulfilled this duty in accordance with Jewish law, and this act of piety was remembered. Tradition transformed Joseph of Arimathaea into a Christian.

In Acts 13 29 the burial of Jesus is attributed to "the inhabitants of Jerusalem and their rulers".

Josephus, reporting the assassination — by Jewish insurgents — of the former high-priests Ananus II and Jesus the son of Damnai (Damnaeus), appears to be as much outraged by the fact that the murdered persons had not been given decent burial as by the murder itself: ». . . they (= the assassins) went so far in their impiety as to cast out the corpses without burial, although the Jews make careful provision about the [proper] mode of burial and even ensure that malefactors who have been sentenced to death by crucifixion are taken down [from the cross] and buried before sunset« (B. J. IV 317).

perhaps by the priestly rulers to prove that the population of Judaea was immune against being inveigled into insurrection by political agitation. A report of some such demonstration seems to have been at the disposal of the Evangelists — and they seized upon it in their endeavour to exonorate the Roman governor. If the fact of a demonstration by the street-rabble is historically credible, its influence upon a person of Pilate's domineering disposition belongs to the province of apologetics[100].

The development in the depiction of Pilate — which started with the canonical Gospels as literary instruments for the spreading of the faith — did not culminate with the completion of the Canon. In non-canonical Christian records the favourable traits in the portrayal of Pilate secure still greater emphasis.

Ignatius of Antioch mentions Pilate in passages of an anti-docetic purport; he stresses the reality of Jesus' suffering[101]. What Ignatius still does not say is stated by Aristides: [Ἰουδαῖοι] αὐτὸν [= Ἰησοῦν] προέδωκαν Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι .... καὶ σταυρῷ κατεδίκασαν[102]. "He was crucified (pierced) by the Jews"[103]. In the apocryphal Gospel of Peter we are a stage further: *the procurator had no part whatever in the condemnation and execution of Jesus.* The moral and legal responsibility rests exclusively with the Jews. The Acts of John repeat: "the Jews crucified him on the tree". Justin, though he refers in 1 Apol XIII 3 to Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σταυρωθεὶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τοῦ ... ἐπιτρόπου[104] implies in other places[105] that the crucifixion was the work of Jews. Melito of Sardis speaks of the Jews who not only had sentenced Jesus, but nailed him to the cross by their own hands: "Though Jesus

[100] *Vanae voces populi non sunt audiendae; nec enim vocibus eorum credi oportet, quando qui obnoxium crimine absolvi aut innocentem condemnari desideraverint,* Codex Justiniani IX 37, 12 (the formulation comes from Diocletian's time).

[101] δοξάζω Ἰησοῦν Χριστόν ... ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον, Ad Smyrnaeos I 1—2 (MPG 5, col. 708, *cf.* col. 841); ... ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, Ad Trallianos IX 1 (MPG 5, col. 681); *cf.* Ad Magnesios XI (MPG 5, col. 672).

Compare *Die Apostolischen Väter. Griechisch und Deutsch.* Herausgegeben von Joseph A. Fischer (München: Kösel-Verlag, 1956), pp. 204, 176, 168.

It is of interest to note that in the spurious, interpolated, version of the Epistle to the Trallians the responsibility for having sentenced Jesus is unequivocally stated to have been Pilate's: ἀπόφασιν ἐδέξατο παρὰ τοῦ Πιλάτου ... ὑπὸ τῶν ψευδο-Ἰουδαίων καὶ Πιλάτου τοῦ ἡγεμόνος, ὁ κριτὴς ἐκρίθη, ... κατεκρίθη, ἐσταυρώθη... (MPG 5, col. 789, 793).

[102] Apud Historiam Barlaam et Iosaphat, see James Rendel Harris: *The Apology of Aristides on Behalf of the Christians* (Cambridge 1891), p. 110.

[103] J. R. Harris, *o. c.* p. 37.

[104] E. J. Goodspeed, *o. c.*, p. 34; MPG 6, col. 345, 348.

[105] See note 52 supra.

must needs be crucified, Israel should have let him suffer at the hand of the Gentiles, by the oppressor's hand, *not by Israel's action*"[106]; rhetorically Melito addresses Israel: "for whom even Pilate washed his hands, thou hast slain him"[107]. In the Apostles Creed the name of Pilate is mentioned in a non-committal manner; it is no more than a chronological pointer — "suffered under Pontius Pilate" — without indication that Pilate had been in any way instrumental in bringing about this suffering. In the spurious Epistle of Pilate to the Emperor Claudius, Pilate asserts that Jesus had been executed by Jewish subterfuge[108]. Tertullian, referring to current notions of Jesus amongst his contemporaries, does so by saying: ". . . et vulgus iam scit Christum, hominem utique aliquem, qualem Iudaei iudicaverunt"[109]. ". . . interfecerint eum [Iudaei] ut adversarium"[110]; "Omnis synagoga filiorum Israel eum interfecit"[111] . . . So far advanced had the refining process in the portrayal of Pilate become, that by the time of Tertullian the Church Father could speak of the procurator as being convinced already of the Christian truth: "Pilatus . . . iam pro sua conscientia Christ-

---

[106] The Homily on the Passion, lines 75, 76; C. Bonner, *o. c.*, p. 137.

[107] The Homily on the Passion, line 92; *cf.* note 98 supra.

[108] ». . . the chief priests, moved by envy against him, took him and delivered him unto me, and brought against him one false accusation after another, saying that he was a sorcerer and did things contrary to their law. But I, believing that these things were so, having scourged him, delivered him unto their will: and they crucified him.

And when he was buried, they set guards upon him. But while my soldiers watched him, he rose again on the third day. Yet so much was the malice of the Jews kindled that they gave money to the soldiers, saying: Say that his disciples stole away his body. But [the soldiers] though they took the money, were not able to keep silence concerning that what had happened; for they also have testified that they saw him arisen and that they received money from the Jews.

And I report these things . . . lest anyone lie otherwise (*sic*!) and you should be inclined to believe the false tales of the Jews«.

In *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher, Erster Band (Tübingen: Mohr, ³1959), the letter is printed on pp. 353, 354.

This Epistle, written by a dead Pilate to a dead Claudius (who had become Emperor only 16 or 18 years after the crucifixion of Jesus) is chiefly interesting because of the fact that it mentions sorcery as an accusation against Jesus. The writer seems to have known that sorcery was also punishable by crucifixion in Roman Law.

[109] Apologeticus XXI 3 (Corpus Christianorum, Tertulliani Opera, pars I, p. 123; CSEL 69, p. 53; MPL 1, col. 392).

[110] Adversus Marcionem, liber tertius, VI 2 (Corpus Christianorum as above, p. 514; CSEL 47, p. 383; MPL 2, col. 327).

[111] Adversus Judaeos VIII 18 (Corpus Christianorum, Tertulliani Opera, pars II, p. 1363; MPL 2, col. 616).

ianus'"[112]. In the third century Didascalia there is a fair summary of the Gospel accounts: ". . . et a Pilato [Iudaei] occisionem petierunt. Et crucifixerunt eum . . . parasceue"; "nam ille qui gentilis erat et e populo alieno, Pilatus iudex, operibus iniquitatis eorum non consentit"[113].

There is a definite connection between two facts: the more Christians are persecuted by the Roman State, the more generous becomes the depiction of Pontius Pilate as a witness to Jesus' innocence. It is in no way surprising that there should be a correlation of this kind. The stratagem of depicting Pilate as being unwilling to sentence Jesus to death is in line with the general pattern of Jewish, and subsequent Christian, apologetics addressed to the Roman authorities. When Caius Caligula was about to enforce measures which were offensive to the Jews, or when a Roman proconsul in Alexandria sided with a faction hostile to the Jews in that town, Philo submitted to the Emperor a long list enumerating all the privileges which the Emperor's ancestors and predecessors had bestowed upon Jewish communities. The purpose of this action was to remind Caligula how different the attitude of his forbears towards Judaism was from his own. Defenders of Christianity, *mutatis mutandis*, resorted to the same device. Suffering for their belief under Roman emperors and officials, they employed the technique of portraying Pilate as Jesus' friend, so as to reproach their present persecutors. None of the Gospels is earlier than the reigns of the Flavian emperors. Under Vespasian, Titus and Domitian, persons believed to be descendants of King David, and their adherents, were put to death in great numbers[114]. Persecutions continued in Trajan's time[115]. The reason for Roman severity was the determination, on the emperors' part, to eradicate apocalyptic trends in Judaism and to nip in the bud any attempt to

[112] Apologeticus XXI 24 (Corpus Christianorum, Tertulliani Opera, pars I, p. 127; CSEL 69, p. 58; MPL 1, col. 403).

[113] Franz X. Funk: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905) numbers the respective passages V 14: 8. 9 and V 19: 4 (pp. 274, 290). In Hugh Connolly's *Didascalia Apostolorum. The Syriac Version translated and accompanied by the Verona Latin Fragments* (Oxford 1929), they are numbered as XXI 14: »they asked him of Pilate to be put to death. And they crucified him . . . on Friday« (p. 182) and XXI 19: »He who was a heathen and of a foreign people, Pilate the judge, did not consent to their deeds of wickedness« (pp. 189, 200).

[114] Eusebius, Historiae ecclesiasticae III 12: καὶ ἐπὶ τούτοις Οὐεσπασιανὸν μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἅλωσιν πάντας τοὺς ἀπὸ γένους Δαυίδ, ὡς μὴ περιλειφθείη τις παρὰ Ἰουδαίοις τῶν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς φυλῆς, ἀναζητεῖσθαι προστάξαι (GCS Eusebius II, 1, p. 228; MPG 20, col. 248). *Cf.* Hist. eccl. III 19 and 20 (GCS Eusebius II, 1, pp. 232—234; MPG 20, col. 252, 253, 255).

[115] Eusebius, Hist. eccl. III 32 (GCS Eus. II, 1, pp. 266—270; MPG 20, col. 281, 284); III 36 3 (GCS Eus. II, 1, p. 274: MPG 20, col. 288).

restore the Davidic dynasty and re-establish its rule over the Jewish people. It was in this period that the Gospels assumed their final form. That Jesus was crucified as 'King of the Jews' could scarcely be kept secret. Nor could it be entirely concealed that Pilate had ordered his crucifixion. The evangelists then — in their pleading with Rome — fell upon the expedient of representing Pilate as acting against his own better conviction, and giving way to pressure, when he himself — as they maintained — considered the prosecution unjustified. We possess evidence, though coming from later times, that there were Roman officials who found it revolting to have Christians put to death for no other reason than their profession of faith. Pilate, in fact, was of a different type. Yet the evangelists borrowed the paint for Pilate's portrait from their own later experience of more humane Roman magistrates who might have existed in various places even before the time for which we have evidence of such.

Outside the Gospels there is ample evidence for the expedient of emphasizing the favours, or benevolence, allegedly displayed by earlier Roman rulers towards Christian communities — in a plea for contemporary religious toleration. The method can be traced throughout the first three centuries as is shown by the handing down of the *Rescriptum Hadriani*[116] and by the invention of the *Rescriptum Marci Aurelii Antonini*[117]. The latter instance demonstrates that exponents of Christianity did not, on occasion, shrink from blatant falsification in their endeavours to persuade a hostile ruler that some of his predecessors had been favourably disposed towards the Church.

The process by which the procurator who had sentenced Jesus to death by crucifixion became in apologetics an instrument for the defence of the Christian faith was a gradual one. The stern Pilate grows more mellow from Gospel to Gospel: In Mark he is greatly astonished and offers to release Jesus in whom he can find no guilt. In Matthew he renounces responsibility for the execution which he nevertheless orders. In Luke he repeats three times his assertion of Jesus' innocence, yet gives in to the will of the Jews. In John he hands Jesus over for execution to the Jews themselves. Post-canonical traditions stress even more Pilate's benevolent disposition. The stature of Pilate grows and increases in favour with God and men. The more removed from history, the more sympathetic a character he becomes.

Suddenly, in the fourth century, this development comes to an end. There is still, in the Gospel of Nicodemus, a belated echo of the

---

[116] Eusebius, Hist. eccl. IV 9 1-3 (GCS Eus. II, 1, pp. 318—320; MPG 20, col. 325, 328).

[117] Eusebius, Hist. eccl. IV 13 1-7 (GCS Eus. II, 1, pp. 326—330; MPG 20, col. 333, 336).

tendency to accentuate Pilate's friendly disposition towards Jesus[118], and present him as a witness to the illegality of the latter's execution. But from Eusebius onward the current takes a sharp turn in the opposite direction, and Pilate's fortunes in Christian tradition enter upon a steep decline[119]. The circle is closed. It only remains to read the portents.

The historical conditions in which the Christian communities lived from the first to the fourth century are the background of Pilate's developing portrait; and it is they that help us to explain why, after such a promising beginning, the procurator's fortunes began to suffer a decline in the fourth century. Pilate was cheated in his posthumous career by Emperor Constantine. Had it been one generation later, or perhaps two, when Christianity became a *religio licita*, Pontius Pilate would have been a Saint to-day in Western Christendom as his wife is in the Greek Church. The Edict of Milan (312)[120] made it unnecessary for the Church to have in Pilate a witness that "he found no guilt in this man", implying, as it does, that the profession of Christian beliefs and attendance at Christian cultic practices was non-subversive from the point of view of the *raison-d'-état* of the Imperium Romanum.

The process had begun before the Gospels. It ended after the battle at the Milvian Bridge. The upward trend in Pilate's reputation abruptly comes to an end — and this occasions no surprise when we consider that the inducement to describe the procurator as a witness to Jesus' innocence was no longer operative. All the restrictions imposed by Rome on Christian worship were now lifted; Constantine eventually became converted — and Pilate missed canonization.

---

[118] »Let Jesus be brought hither (but) with gentleness!« Acta Pilati I 2 (Felix Scheidweiler in Schneemelcher's *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 335).

[119] Eusebius, Hist. eccl. II 7 (GCS Euseb. II, 1, p. 122; MPG 20, col. 155).

It must not be understood that the swing of opinion set in immediately after the year 312 or that it prevailed everywhere at the same time. History does not work in this way. For some time the "friendly" attitude towards Pilate lingers on in Christian traditions even after the year 312, but the depiction of Pilate as a friend of Jesus comes to a stop under Constantine, and developes no further. The situation then remained stagnant at the point it had reached: the Jews are blamed for the crucifixion (as in Jn 19_{16-18}), but Pilate is no longer exonerated.

[120] As popularly used, the words *Edict of Milan* refer here to the decrees of the years 311 *and* 312. See Eusebius, Hist. eccl. VIII 17_{3-11} (GCS Eus. II, 2, pp. 790—794; MPG 20, col. 792, 793) and X 5_{2-14} (GCS Eus. II, 2, pp. 883—887; MPG 20, col. 880, 881, 884, 885).

6. ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΩΝ ΙΟΥΔΑΙΩΝ

Towards the conclusion of his paper on »The Trial of Jesus«[121] Dr Burkill discusses the inscription on the cross recorded, though with some variants (Mc 15 26, Mt 27 37, Lc 23 38, Jn 19 19), by all Evangelists. After a somewhat discursive examination of the view that Mc 15 26 might be "a legendary accretion to the old record of the passion, without foundation in fact"[122], Dr Burkill allays these doubts and comes to accept Mc 15 26 as belonging to the earliest stratum of the Passion Narrative[123]. This appears to be the correct conclusion. There are good reasons, besides those which Burkill has considered, for dismissing any doubt of the historical fact that an inscription such as is quoted in Mc 15 26 was affixed to, or suspended from, the cross when Jesus of Nazareth was put to death. If anything that is recorded of his Passion in the four Gospels accords with history, it is the report that he was crucified and that the cross that bore his tortured body also bore a summary statement of the cause for which he had been sentenced to the *servile supplicium*[124].

There are cogent reasons which forbid the reader to consider the ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ (Mc 15 26) to be anything else than bare historical fact. The words of the inscription contain no Old Testament allusion, and could thus not have been prompted by a desire to bring the record of Jesus' last hours into accord with divine prediction. In some way, the words of Pilate's *titulus* were even offensive to the Christian appreciation of Jesus' person[125]. Far from being prompted by an inclination to find the fulfilment of prophecy in the words of Mc 15 26, it was this verse that induced the Christians to alter the wording of Psalm 95 (96) so as to make the Old Testament bear out what the New recorded[126]; the "story", here, is older than "the

---

[121] *Vigiliae Christianae*, vol. 12, 1958, pp. 1—18.

[122] *L. c.*, p. 15.

[123] *L. c.* p. 16.

[124] Dibelius was prepared to doubt the historical reliability of Mark's account of the proceedings before Pilate, but not the fact of the *titulus*: »Die Pilatusszene . . . [Mc] 15 2-4 [scheint] durch Rückschluß aus der überlieferten αἰτία am Kreuz gewonnen zu sein«, »Das historische Problem der Leidensgeschichte«, *ZNW* 30, 1931, p. 200 (*Botschaft und Geschichte*. Erster Band, p. 256).

[125] . . ὡς ψευδόχριστον αὐτὸν [ἐφόνευσαν] (ὡς λέγοντα ἑαυτὸν θεόν) οὐδὲ πλέον ἔχοντα τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων κατὰ τὴν σάρκα, Cyril of Alexandria, Commentarium in Matthaeum ad XXVI 67 (MPG 72, col. 460).

[126] The text of Ps 95 10 LXX (96 10 M. T.) κύριος ἐβασίλευσεν was altered in assimilation to the Gospel report of the inscription on the cross so as to read ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ ξύλου. It was an early Christian adjustment. The Epistle of Barnabas 8 5 refers to it in the words ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλου, and Justin made the most

prophecy". A further consideration against assuming that theology and apologetics were at work in the formulation of the inscription, is even more weighty: the authors of the Gospels compiled traditions which they restated and adapted so as to conform with the notions of a public that was used to reading Greek, and was steeped in ideas current in the ancient Mediterranean world — to them, the significance of Jesus lay not in the fact that he was ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, but that he was ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου. Thus the words in Mc 15 26 cannot be held to have been suggested by the Second Evangelist's theology. Finally, the custom of affixing a *titulus* to the body of a man who had been executed by crucifixion has attestation elsewhere as a feature in Roman penal procedure. The complete absence of any "subjective" motive — *i. e.* apologetic aims on the part of early κηρύσσοντες or theological motives on the part of the Second Evangelist — and at the same time the presence of objective corroborative evidence permit no doubt on the historicity of the statement.[127]

That Jesus died by crucifixion, and that his cross bore an inscription stating the cause for which he had been sentenced, is the one solid and stable fact that should be made the starting point of any historical investigation dealing with the Gospel Accounts of his trial.

---

of it in the Dialogus cum Tryphone Judaeo LXXIII 1 (Goodspeed, *o. c.*, p. 182). Tertullian, Adversus Marcionem, liber tertius, XIX 1 (Corpus Christianorum, Tertulliani Opera, pars I, p. 533; CSEL 47, p. 408; MPL 2, col. 347) was convinced of its correctness: »si legisti penes David *Dominus regnavit a ligno,* expecto quid intellegas, nisi forte lignarium aliquem regem significari Iudaeorum, et non Christum, qui exinde a passione ligni superata morte regnavit«. Significant is Tertullian's substitution of "Deus" for "Dominus" and of the future tense "regnabit" for the perfect in the parallel passage Adversus Judaeos X 11: »si legistis penes prophetam in Psalmis *Deus regnabit a ligno,* expecto quid intellegatis, ne forte lignarium aliquem regem significari putetis, et non Christum, qui exinde a passione ligni <Christi>superata morte regnavit« (Corpus Christianorum, Tertulliani Opera, pars II, p. 1378; MPL 2, col. 628). The reference recurs in Pseudo-Cyprian, De montibus Sina et Sion IX: »annuntiate regnum Dei in gentibus quia Dominus regnavit a ligno et transivit in gentibus« (MPL 4, col. 915), and is repeated by Ambrose, Augustine, Leo the Great, Gregory the Great, Cassiodor, Peter Damian, Bernard de Clairvaux and others. In recent Greek recensions of the Psalter, the reading has discreetly been banished from the text to the footnotes. It is, however, still to be found in the Psalterium Veronense.

[127] *Cf.* »Als geschichtlich gesichert können . . . gelten: die Datierung nach Mc 14 2, die Tatsache des letzten Mahles, die nächtliche Verhaftung mit Hilfe des Judas, die Verurteilung durch Pilatus zum Kreuzestod, der Zug zum Kreuz und die Tatsache der Kreuzigung«, Dibelius, *l. c.*, p. 201 (pp. 256, 257).

It might be said that it is as important to notice what items are omitted from this list as to consider those which are included.

Fragen der Komposition des lukanischen „Reiseberichts"

Von Walter Grundmann

(Eisenach / Thür., Hainstein)

Der Evangelist Lukas ändert den Aufbau des Markus in der Weise ab, daß er, nachdem er die Kindheitsgeschichten vorangestellt hat, zwischen der galiläischen Tätigkeit Jesu und seiner Wirksamkeit in Jerusalem die knappe Zwischenperiode (Mc 10 1-52) zu einer langen Wanderung, die Galiläa als Ausgangspunkt und Jerusalem als Ziel hat, ausbaut und in ihr den größten Teil der Traditionen unterbringt, die ihm eigen sind. So entsteht ein Dreitakt der Komposition an Stelle des Zweitaktes bei Markus mit seinem kurzen Zwischenspiel in Kap. 10. Dieser mittlere Teil, gewöhnlich der »Reisebericht« genannt, steht zwischen der von Lukas übernommenen Überlieferung aus Markus; diese Übernahme erfolgt, wie Joachim Jeremias gezeigt hat, in vier Blöcken, deren erste beide den Hauptinhalt der galiläischen Tätigkeit Jesu bilden, deren dritter (10 13-52) in den »Reisebericht« hineingenommen wird und deren letzter der Jerusalemer Wirksamkeit Jesu zugehört[1]. Die Eigenart des Reiseberichtes ist immer erneut Gegenstand der Forschung gewesen[2].

1.

Der Ausdruck »Reisebericht« ist mißverständlich. Lukas zeigt seit 4 42-44 Jesus als Wandernden. Nach seinem Auftreten in Nazareth und einer kurzen Wirksamkeit in Kapernaum ist er stets der Wandernde (vgl. 5 12 6 1. 12. 17 7 1 — eine Rückkehr nach Kapernaum, von wo er bereits 7 11 wieder aufbricht —; 8 1). Was den »Reisebericht« von dem galiläischen Umherwandern unterscheidet, ist zuerst das Ziel der Wanderung: Jerusalem, die Stadt des Tempels und des Todes. Nur insofern die Bezeichnung »Reisebericht« den Zug nach Jerusalem meint, ist sie haltbar.

Das Bild des Wandernden ist eine christologische Kategorie; es hängt auf das engste mit dem bei Lukas ebenfalls häufig sich vorfindenden Bild des Gastes zusammen. Lukas kennt das aus der Götter-

[1] Joachim Jeremias, Perikopenumstellungen bei Lukas?, NTS IV (1957/58), 115ff.

[2] Vgl. die Zusammenstellung der Literatur bei J. Blinzler, Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukas-Evangelium, in Synopt. Stud. Alfred Wikenhauser zum 70. Geburtstag dargebracht (1953) 20—52; dort S. 20, Anm. 3 u. 4. In der gleichen Festgabe ferner Joh. Schneider, Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes S. 207—229. Vgl. dazu noch H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas (1954), 48—60.

sage bekannte Motiv des wandernden und einkehrenden Gottes (vgl. Act 14 11-13)[3]. Die christologische Verwendung des Motivs besagt: Jesus ist der Beauftragte Gottes; durch ihn besucht Gott selbst die Menschen, verborgen in der Gestalt des Wandernden, der als Gast bei ihnen einkehrt. Die Gestaltung wird getragen durch eine zusammenhängende Aussagenreihe, die vom Besuch Gottes bei den Menschen spricht (ἐπισκέπτεσθαι — 1 78 f. 7 16 19 44); die einen erkennen diesen Besuch (so 7 16), die anderen mißverstehen ihn und versäumen seine Gnadenstunde (so 19 44). Wie stark dieses Motiv Lukas beherrscht, kann man neben der bereits erwähnten grundsätzlichen Darstellung Jesu als des Wandernden daraus erkennen, daß er Mc 2 15-22 seinerseits in 5 27-39 zu einer großen Gastmahlsszene zusammenfaßt. Derartige Gastmahlsszenen kehren im Evangelium häufig wieder; sie sind mit Tischgesprächen verbunden; außer 5 27-39 muß verglichen werden: 7 36 ff. 10 38 ff. 11 37 ff. 14 1 ff. 19 1 ff. 22 7-38. Unter den Gesichtspunkt des heilserfüllten Besuches ist auch Jesu Kommen nach Jerusalem gerückt (19 41-44. 42: τὰ πρὸς εἰρήνην 44: καιρὸς τῆς ἐπισκοπῆς). Das Gastmahlsmotiv ist literarische Form in der griechischen Literatur; man braucht nur an die Symposien bei Xenophon und Platon zu denken. Lukas verwendet sie vor allem 14 1 ff., das lukanische Symposion, und gestaltet das letzte Mahl zu einem solchen aus, eine Form, die Johannes in 13—17 seines Evangeliums weiter entwickelt. In den Tischreden wird Heil und Friede als Jesu Gastgeschenk sichtbar (vgl. 7 36 ff. 19 1 ff.). Unter diesem Gesichtspunkt ist es bedeutungsvoll, daß dieses entscheidende Doppelmotiv des Wanderers und des Gastes in der besonderen lukanischen Ostergeschichte von den Emmausjüngern (24 13-35, besonders vv. 15 und 29) wieder erscheint. Auch der Auferstandene ist Wanderer und Gast; unerkannt begleitet er die Seinen und enthüllt sich ihnen als der Hausvater, wenn er als Gast unter ihnen das Mahl spendet. Die Apostel gleichen als die Wandernden ihrem Meister. Lc 19 1-10 zeigt darüber hinaus, daß auch das lukanische σήμερον mit diesem Motiv zusammenhängt. Wo Gottes Kommen zu den Menschen in der Gestalt des Wandernden, der als Gast einkehrt, geschieht, da wird der Tag solchen Besuches vor allen anderen

[3] Vgl. L. Malten, Motivgeschichtliche Untersuchungen zur Sagenforschung I, Philemon und Baucis, Hermes 74 (1939), 176 ff.; vgl. Hom Od XVII, 485 ff.: »Denn auch selige Götter, in wandernder Fremdlinge Bildung, jede Gestalt annehmend, durchgehen oft Länder und Städte, daß sie der Sterblichen Frevel sowohl als Frömmigkeit schauen«. Alttestamentlich vgl. Gen 18 1 ff. Weitere Beispiele bei Malten. Dieser mythische Gedankenkreis wäre in den von E. Schweizer erörterten Zusammenhang in seiner Arbeit »Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern« (1955) 118—128 noch einzutragen, zumal die lukanische Christusschau den von Schweizer in dieser Arbeit herausgearbeiteten Gedanken in besonders reiner Form enthält: durch Leiden hindurch zur Vollendung.

Tagen ausgezeichnet und wird zum heilserfüllten »Heute«, das ergriffen und nicht versäumt werden will (vgl. dazu 2 11 3 22 D 4 21 5 26 19 5. 9 23 43). Diese christologische Konzeption des Wandernden, der als Gast Einkehr hält, gewinnt im »Reisebericht« eine erhebliche Bedeutung (vgl. 9 52 f. 9 58 10 5-11. 16. 38 ff.). Er hängt also mit diesem christologischen Motiv sehr eng zusammen. Das scheint uns für sein Verständnis wesentlich zu sein.

Der »Reisebericht« unterscheidet sich von der Gestaltung des Matthäus und Markus und stimmt auch nicht mit Johannes überein; er ist also eine eigene Schöpfung des Lukas; das wird durch sprachliche Beobachtungen vor allem an den Perikopeneinleitungen und -ausgängen erhärtet[4]. Der in diesem Teil untergebrachte Stoff entstammt zumeist Q und SLk und am Schluß dem dritten Markusblock; wir setzen ihn von 9 51 bis 19 27 an und grenzen ihn gegen die letzte Wirksamkeit Jesu in Jerusalem ab[5]. Der verwendete Stoff besteht außer dem aus Markus übernommenen Gut aus Perikopen, die meistens ort- und zeitlos überliefert sind und die Lukas seinerseits zu einem Ganzen zusammenfügt[6]. Nur wenige Bemerkungen enthalten die Situation des Zuges nach Jerusalem: 9 51-53 13 22. 33 17 11[7] 18 31. 35; dazu kommen die Erzählungen, die Jesus als Wandernden und als Gast zeigen: 9 56 f. 10 1. 38 11 37 14 1 15 1 f. 19 5. 11. Der ganze übrige Stoff hat keinen Bezug zum Zug nach Jerusalem. Die wenigen Reisebemer-

---

[4] Blinzler stellt im Anschluß an K. Grobels Untersuchungen fest: »Von den 1149 Versen des Buches gehören etwa 180, d. h. rund 15% zu den Perikopeneinleitungen. Nun kommen lukanische Stileigentümlichkeiten im ganzen Evangelium 484mal vor, in den Einleitungen allein 143mal. Die Stileigentümlichkeiten in den Perikopeneinleitungen machen also nicht, wie man erwarten möchte, 15% des Gesamtvorkommens aus, sondern 29%. Das bedeutet, daß die Perikopeneinleitungen sprachlich-stilistisch doppelt so »lukanisch« sind wie das gesamte Evangelium. Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß der Evangelist die Perikopeneinleitungen vorwiegend selbst formuliert, während er die Perikopenkörper mehr so wiedergibt, wie er sie in seinen Quellen vorgefunden hat« a. a. O. S. 34. Auch wenn man die Zahlen nicht ohne weiteres übernehmen wird, wird man an der sachlichen Beobachtung kaum rütteln können.

[5] Die gelegentliche Abgrenzung des Reiseberichtes hinter 18 14, so auch Blinzler, ist nicht durch den Gesichtspunkt der lukanischen Komposition, sondern durch die Wiederaufnahme des Markus bestimmt. Lukas nimmt jedoch den dritten Markus-Block, wie noch zu zeigen sein wird, in seine Komposition herein und ist in ihr auch Markus gegenüber verhältnismäßig selbständig.

[6] Vgl. die Beobachtung der doppelten Tendenz in den Perikopeneinleitungen, die einerseits auf festere Verknüpfung, andererseits auf ihre Auflösung aus ist, und die Begründung dafür bei K. L. Schmidt, Rahmen der Geschichte Jesu (1919) 254 bis 258.

[7] Die Reisenotizen, vor allem 17 11 finden bei Blinzler a. a. O. 41—52 eine eingehende Erörterung.

kungen aber werfen die Frage auf, ob Lukas überhaupt eine klare Vorstellung vom Reiseweg von Galiläa nach Jerusalem besessen hat. Bultmann spricht von einer Fiktion des Lukas[8]; ähnlich hatte sich auch K. L. Schmidt geäußert[9]. Bekanntlich bleibt gleich am Anfang unklar, ob Jesus nach der Abweisung in einem samaritanischen Dorf in Samaria bleibt oder wieder nach Galiläa zurückkehrt; 13 31 ff. zeigt ihn in Galiläa oder Peräa; 17 11 spricht von Samaria und Galiläa in dieser Reihenfolge[10]; der Zug von Jericho nach Jerusalem ist nur bei einer Wanderung durch Peräa verständlich (18 35 19 1. 11). In seiner Untersuchung kommt Blinzler angesichts dieser Sachlage zu dem Ergebnis: »Von der Samariaperikope abgesehen verdankt der gesamte Stoff 9 51—18 14 seine Unterbringung in diesem Abschnitt nicht chronologischen und geographischen Erwägungen unseres Evangelisten«[11]. Der »Reisebericht« ist Rahmen für ort- und zeitlos überlieferte Perikopen meist lehrhaften Inhaltes, aber eben christologisch bestimmter Rahmen.

Die Spannung zwischen Rahmen und Stoff sieht Conzelmann als »sicherste Hilfe« an, »die eigene Arbeit des Lukas und sein besonderes Interesse zu erkennen«[12]. Das wird daran erkennbar, daß Lukas den Weg nach Jerusalem als »Gang zum Leiden« dargestellt hat. Darin besteht der Unterschied zur vorhergehenden Wanderung in Galiläa. Bei Lukas wird nach Conzelmann Jesu Leidensbewußtsein als Reise ausgedrückt, die der Enthüllung der unverstandenen Leidensnotwendigkeit folgt. Wir würden sagen: der Wandernde geht den ihm bestimmten Weg des Leidens. Das wird aus der dem Reisebericht vorausgehenden Komposition deutlich. Wir müssen deshalb darauf unsere Aufmerksamkeit richten.

Die Enthüllung der Leidensnotwendigkeit beginnt im Anschluß an das Petrusbekenntnis. Nach Lukas verbietet Jesus nicht seinen Inhalt, sondern seine Verbreitung. Jesus ist für Lukas seit 1 32 f. 2 11 und 4 18 (. . . οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με . . .) der Messias. Das Verbot der Verbreitung der Messianität Jesu wird mit der ersten Leidensweissagung begründet, die durch 9 22 εἰπὼν ὅτι syntaktisch untergeordnet wird. Der Widerspruch des Petrus gegen die Leidensankündigung und seine Zurückweisung durch Jesus (Mc 8 32 f.) fallen weg, vielmehr folgt der unwidersprochenen Leidensankündigung der Ruf in die Leidensnachfolge an »alle«, womit dem Zusammenhang nach nur die noch

---

[8] Bultmann, Synopt. Trad., 2. Aufl., 24.

[9] Schmidt, Rahmen 269.

[10] Die Reihenfolge dürfte durch die Blickrichtung von Jerusalem aus bestimmt sein; die gleiche Blickrichtung findet sich auch Lc 10 30 und 19 29. Deshalb ist die Erwägung einer Konjektur, wie das Blinzler a. a. O. 46—52 tut, nicht notwendig.

[11] Blinzler a. a. O. 33.

[12] Conzelmann a. a. O. 48—53; Zitat 49 f., Anm. 6.

nicht entlassene Menge, die gespeist worden ist, gemeint sein kann, denn Speisung und Petrusbekenntnis werden im Unterschied zu Markus sehr eng zusammengerückt, so daß dieses geradezu als die Folge jener anzusehen ist[13]. Aus diesen Gründen ist der Wegfall des Petruswiderspruches und seiner Zurechtweisung nicht mit dem Hinweis auf die wachsende Apostelverehrung hinreichend erklärt. Die Komposition des Lukas hat auch theologische Gründe. An die Stelle des Messiasgeheimnisses bei Markus tritt, wie Conzelmann richtig gesehen hat, das Leidensgeheimnis des Messias[14]. Erst durch sein Leiden hindurch wird Jesus als der Messias offenbar, der in der irdischen Gestalt eines wandernden Propheten verborgen auftritt. Wiederholt spricht Lukas aus: der Weg zur offenbaren Messianität führt durch sein Leiden — vgl. 24 7. 26. 46; auf diesem Wege erkennt ihn der Schächer am Kreuz (23 42[15]). Lukas versteht also den Weg zur Messianität als eine Wanderung, die durch Heimatlosigkeit und Verstoßung (9 51-58 am Eingang des Reiseberichtes), durch Leiden und Tod führt und die Herrlichkeit des Lebens und Lichtes zum Ziel hat[16]. Dieser Weg ist deshalb notwendig, weil die Aufgabe Jesu in der Bezwingung des Todes besteht. Deshalb erfolgt sein Tod nach Gottes vorbedachtem Rat und Vorsehen und endet mit seinem Sieg über den Tod (Act 2 23 f. 33. 36), so daß der zum Herrn und Messias Erhöhte der ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (Act 3 15) wird. Deshalb schließt der Ruf zur Nachfolge an, eingeleitet durch εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι. Der Weg der Jünger entspricht dem Seinen: durch Leiden zur Herrlichkeit des ewigen Lebens — vgl. Act 14 22. Die Hinzufügung des καθ' ἡμέραν zum Wort von der Selbstverleugnung läßt erkennen: Lukas denkt nicht nur an das Martyrium, sondern an die völlige Hingabe an Gott und an die Preisgabe des eigenen Selbst[17], die täglich neu erfolgen muß unter vielen Bedrängnissen (Act 14 22). Die anschließende Verklärung, bei Lukas möglicherweise als Erfüllung des gegenüber Mc 9 1 verkürzten 9 27 gedacht, auf alle Fälle Schau der Herrlichkeit Jesu, nimmt das bisherige Thema auf und führt es weiter. Das Leiden ist der notwendige Durchgang auf dem Wege zur Herrlichkeit. Sie erscheint an Jesus blitzhaft. Das ist

---

[13] Mc 6 45 ist Lc 9 10 benutzt: Bethsaida; Mc 6 46 begegnet in 9 18: Jesus einsam betend; die Benutzung des Markus durch Lukas reicht also über 6 44 hinaus. Das scheint uns auf ein bewußtes Zusammenrücken der beiden Perikopen zu deuten.

[14] a. a. O. 44f.

[15] Diese Erwägungen sprechen für εἰς τὴν βασιλείαν in BL lat statt ἐν τῇ βασιλείᾳ in SCΘ Koinegruppe u. a. als ursprünglichen Text bei Lukas.

[16] Vgl. dazu die Anm. 3 erwähnte Arbeit von E. Schweizer; Lukas ist dafür ein besonders klarer Zeuge; als Hellenist hat er für diese Aussage — vgl. Schweizer 128ff. — ein offenes Ohr; vgl. auch Act 2 36.

[17] Vgl. dazu E. Dinkler, ZThK 48 (1951), 148—172; ferner NTl. Studien für R. Bultmann (1954) 110—129.

nicht nur ein zufälliges Bild, sondern eine für Lukas bezeichnende Aussage. Blitzhaft erfolgt der Sturz des Satans aus den Himmeln (10 18) ebenso wie die Erleuchtung des Menschen durch das göttliche Licht (11 36); blitzhaft ist die Offenbarung des wiederkommenden Menschensohns (17 24) wie auch seine Erscheinung vom Himmel her vor seiner Widerkunft, wie sie z. B. dem Paulus zuteil wird (Act 9 3 26 13). In der blitzhaften Verklärung (9 29) wird er der Notwendigkeit des Durchganges durch das Leiden (vv. 29. 30) versichert[18]. Damit ist der entscheidende Begriff vorbereitet, der den »Reisebericht« einleitet: ἀνάλημψις. In diesem Begriff sind Auferstehung und Himmelfahrt, in der lukanischen Darstellung getrennte Akte, samt der Erhöhung in eines gefaßt; der Wandernde ist aus der Fremde an sein Ziel gekommen, der Leidende in seine Herrlichkeit eingegangen. Auf dem Weg dahin zeigt Lukas Jesus als den Betenden: 3 21 5 16 6 12 9 18. 28. Zur Offenbarung seiner Herrlichkeit gehört die sich an die Verklärung anschließende Heilung des epileptischen Knaben. Lukas rückt sie unter den Begriff der μεγαλειότης τοῦ θεοῦ v. 43, unter den II Ptr 1 16 die Verklärung stellt. Dieser Begriff schließt Epiphanie auf dem Verklärungsberg und helfende Tat auf der Erde, die als Tat Gottes verstanden wird[19], zusammen. In Jesu Teilhabe an der göttlichen Herrlichkeit und in seiner Hilfe in der menschlichen Not, die beide dem Sohne ermöglicht sind, tut sich die erhabene Hoheit Gottes kund. In ihm besucht Gott die Menschen. Die zweite Leidensankündigung, die mit der ersten die beiden Kundgebungen der μεγαλειότης τοῦ θεοῦ umrahmt, schließt die galiläische Tätigkeit ab. Sie beginnt mit der Aufforderung an alle, die über alles staunen, seine Worte genau aufzunehmen: der, an dem und durch den sich Gottes erhabene Größe kundtut, ist der Menschensohn; er wird in die Menschenhände ausgeliefert. Das Unverständnis der Jünger, das mit dem semitisierenden Passiv ἦν παρακεκαλυμμένον ausgedrückt wird und in einem ἵνα-Satz mündet, ist Gottes Wille. Jesus bleibt mit seinem Leidensgeheimnis einsam, und diese Einsamkeit gehört zu seiner Passion. Erst der Auferstandene enthüllt das Geheimnis. Der Grund aber für das Un-

---

[18] Durch 9 37 wird die Verklärung zu einem Nachtereignis. Die Verklärung bei Lukas weist Züge einer eigenen Überlieferung aus SLk auf. Da die Leidensankündigungen keine andere Vorlage als die des Markus erkennen lassen, muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß bei SLk Jesus durch eine himmlische Kundgebung in der Nacht unter blitzhaftem Aufleuchten der ihm bestimmten Herrlichkeit der Notwendigkeit seines Leidens als Durchgang zu dieser Herrlichkeit versichert worden ist.

[19] Vgl. Act 2 22; ferner die dem Lukas besonders eigene Lobpreisung Gottes bei den Wundern Jesu, durch die diese als Taten Gottes, wie Act 2 22 zeigt, verstanden werden 5 25 f. 13 13. 17 17 15 19 37 24 53. Diese Linie setzt sich in Act fort, doch vgl. auch Mc 2 12.

verständnis der Jünger liegt in ihrem nach menschlicher Weise gearteten Sinn, der die Gedanken Gottes nicht zu denken vermag. Diese Aussage verbindet die letzte aus Markus übernommene (9 46-50) und die erste dem »Reisebericht« zugehörende Perikope (9 51-56). So wird durch den Zusammenhang 9 18-50 die Exposition für diesen »Reisebericht« geschaffen. Den Unterschied zum letzten Abschnitt des Evangeliums scheint uns Hans Conzelmann richtig zu charakterisieren: »Nicht die Leidenszeit hat begonnen, sondern die Zeit des Leidensbewußtseins«[20]. Er nennt die Reise nach dem »dogmatisch notwendigen Ort des Leidens«[21] eine neue christologische Stufe in der Darstellung des Evangelisten.

Da die aus der Zielsetzung (9 51) der neuen Wanderung Jesu erkennbare Absicht des Lukas nur an ganz wenigen Stellen erscheint, nämlich 12 49f. 13 31-33 17 25, so daß man geradezu von drei neuen Leidensweissagungen sprechen könnte, die den drei aus Markus übernommenen an die Seite treten[22], ergibt sich zwischen Absicht und Stoff eine bedeutsame Spannung: Der Tatbestand des Zuges nach Jerusalem und das Jesus auf diesem Zuge beständig begleitende Wissen um die Notwendigkeit der Passion in Jerusalem ist gegeben, aber die Spannung zwischen dieser Absicht und der Fülle des Stoffes, der diesem Rahmen eingefügt ist und mit seiner Absicht nichts unmittelbar zu tun hat, bleibt unverkennbar[23]. Joh. Schneider, der mit Conzelmann im »Reisebericht« »eine im tiefsten Sinne heilsgeschichtliche und christologische Aussage« erkennt, sieht: »Der Reisebericht ist durch eine didaktisch-paränetische Tendenz gezeichnet«[24]. Seine Untersuchung führt zu dem Ergebnis, Lukas wolle »der Gemeinde, vor allem den Führern der Gemeinde zeigen, wie sie nach dem Willen Jesu zu leben und zu handeln haben«[25]. Die Zeit- und Ortlosigkeit der

[20] Conzelmann a. a. O. 50, Anm. 3.

[21] Vgl. Conzelmann a. a. O. 53.

[22] Die erste und zweite Leidensweissagung des Markus gehen dem »Reisebericht« des Lukas in ihrer Übernahme durch ihn voraus, die dritte folgt am Ende des Reiseberichtes wie bei Markus vor den Toren von Jerusalem.

[23] Vgl. zu diesem Stoff K. L. Schmidt a. a. O. 247—254: Jüngerunterweisungen, Auseinandersetzungen mit den Gegnern, Volksszenen, Einzelbegegnungen.

[24] Vgl. Schneider 219; zu seiner Zustimmung zu Conzelmann vgl. 212.

[25] Daraus zieht Schneider die Folgerung: »Die erste Theologie und Ethik des Urchristentums ist dadurch gewonnen worden, daß Worte Jesu nach bestimmten Gesichtspunkten zusammengestellt und geordnet, zur Grundlage des Denkens und Handelns der Jünger und der Gemeinde gemacht wurden. Ehe die Gemeinde daran ging, sich eine besondere »Gemeindetheologie« zu schaffen, fand sie die Grundlagen dafür bereits in der für die Jünger bestimmten Lehre Jesu vor. Die Gemeindetheologie ist aus den Worten Jesu erwachsen, nicht umgekehrt«, a. a. O. 220f. Hier dürfte jedoch nicht ein Entweder-Oder, sondern ein Sowohl-Als-auch das Zutreffende sein. Die kompositorische Arbeit des Lukas, die christologische und heilsgeschicht-

im Reisebericht folgenden Überlieferung, nach Schneider lukanische Absicht, u. E. bereits von Lukas vorgefunden, soll ihr »allgemeine, über die historische Einmaligkeit hinausgehende Gültigkeit« geben[26].

Faßt man die Einsichten Conzelmanns und die an sie anknüpfenden Schneiders zusammen, dann ergeben sich daraus bestimmte Folgerungen: der »Reisebericht« des Lukas zeigt Jesus als Lehrer im Angesicht des Todes; er weiß um seine Notwendigkeit und ist auf entschlossenem Weg zu ihm. Seine Lehre ist dementsprechend angesichts seines Todes gesprochen und ist durch seine Auferweckung durch Gott bestätigt. Die ort- und zeitlose allgemeine Rahmung der Erörterung zeigt diese grundsätzlich-bleibende Bedeutung. So vereint sich der Tatbestand des Zuges zur Passion und das Jesus auf diesem Zuge begleitende Wissen um sie mit seiner Tätigkeit als prophetischer Lehrer, der zum Messias bestimmt ist und dessen Lehre angesichts des Todes durch ihn bestätigt und von Gott durch seine »Aufnahme« besiegelt wird und dadurch Endgültigkeit gewinnt.

Die wiederholten Erwähnungen der »Reise« gliedern den »Reisebericht« in drei Teile, die jeweils am Anfang die Wanderersituation zeichnen und das Ziel der Wanderung erwähnen, dann aber in längeren Exkursen Abschnitte aus der Lehre Jesu bringen. Innerhalb dieser Exkurse läßt sich eine feste Thematik erkennen, die dem jeweiligen Exkurs das Gepräge gibt[27]. Diese drei Abschnitte sind:

a) 9 51—13 21, wobei 9 51—10 42 Jesus auf der Wanderung zeigt und 11 1—13 21 den ersten Exkurs bildet;

b) 13 22—17 10; in diesem Abschnitt beginnt der Exkurs 14 1 und reicht bis 17 10.

c) 17 11—19 27; in diesem letzten Abschnitt setzt der Exkurs bereits 17 20 nach der einleitenden Perikope ein. Dieser Abschnitt führt unter Aufnahme einiger Markus-Perikopen bis vor die Tore von Jerusalem.

Die Fragen, die sich angesichts dieser Gliederung ergeben, richten sich nunmehr auf die Thematik dieser Abschnitte, vor allem ihrer Exkurse.

---

liche (vgl. E. Lohse, Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, Ev.Th. 14 (1954), 256 bis 275) Gesichtspunkte enthält, ist Gemeindetheologie; sie wird aber ausgefüllt mit Worten Jesu, die ihr ihre Substanz geben. Ihre Fassung aber ist nicht nur eine literarische Frage, sondern zugleich theologische Prägung.

[26] Schneider a. a. O. 219.

[27] Vgl. auch die Erwägungen, die R. Morgenthaler, Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis II, 41—43 zur Frage der Komposition des Reiseberichtes anstellt.

2.

a) Der Abschnitt 9 51—10 42 hält die Situation der Wanderung durch. Nach der Einleitung (9 51), die den vorhergehenden Abschnitt aufnimmt, wird Jesus als der Heimatlose gezeigt (auch 9 57. 58)[28]; die Abweisung im samaritanischen Dorf, die der in Nazareth und in Jerusalem (4 16-30 und 19 28 ff.) entspricht, enthüllt zugleich wie 9 46-50 das Unverständnis der Jünger. Sie werden darum mit dem entschlossenen Ruf zur Nachfolge angesprochen; die Nachfolge führt aus der Welt des Todes in die Lebensfülle des Reiches Gottes und aus der Gebundenheit an die Vergangenheit in die Zukunft, und sie ist Entschlossenheit des Schreitens hinter Jesus her, der auf dem Weg durch den Tod zum Leben ist. Die Aussendung der Siebzig bzw. Zweiundsiebzig (10 1 ff.) zeigt ein neues Bild der Geschichte Jesu: Er ist von einer größeren Menge begleitet und sendet seine Boten aus, um nach Abschluß der galiläischen Tätigkeit weite Gebiete Samarias und Judäas mit seiner Botschaft zu erreichen. 10 1 verweist auf 9 52 zurück; hier wie dort steht ἀπέστειλεν. Die Zahl der Boten aber, die die Völkerwelt ins Auge faßt und sinnbildhafte Bedeutung hat (vgl. Ex 1 5 24 1 Num 11 16 Deut 32 8), enthüllt den nach Jerusalem Ziehenden auf dem Weg zu seiner universalen Herrschaft über das Volk Gottes aus allen Völkern. Die Wanderersituation wird dadurch vertieft und erweitert, daß ausgesagt wird: Mit Jesus kommt die Gottesherrschaft, die Friede ist (10 5-11). Die Rückkehr der Boten löst den Jubelruf Jesu aus (10 21-24); ihre Freude über die vor ihnen weichenden Dämonen wird verwandelt in die Freude, bei Gott bekannt zu sein. Ausdruck dieser Freude ist der Jubelruf, der die Form eines Liedes hat, wie wir sie aus den Dankliedern von Qumran kennen[29]. Das Bekanntsein mit

[28] Möglicherweise hat dieses Logion, in dem man ein Sprichwort hat sehen wollen — vgl. dazu Bultmann, Synopt. Tradition, 2. Aufl., 102, 107— seinen Ursprung in der Weisheitsliteratur und deutet hin auf den Mythos von der wandernden und ruhelosen Weisheit, die, überall abgewiesen, ihre Ruhe bei Gott findet, so aeth. Hen. 42 1 f. Das Christusbild des Lukas vom Wanderer wäre dann mit dem Weisheitsmythos verbunden; für Lukas ist Jesus Träger der Weisheit, vgl. 2 40. 52 7 35 u. ö. Das Judentum hat Weisheit und Tora in eins gesetzt; vgl. dazu Bultmann, Der religionsgeschichtliche Hintergrund zum Prolog des Joh. Eucharisterion f. H. Gunkel II, 3—26; ferner Joh 8; die wandernde Weisheit hat in Israel als Tora ihre Ruhe und Heimat gefunden. Schweizer a. a. O. 12 versteht das Wort als von Jesus geschaffenes und nicht nur übernommenes.

[29] Die Danklieder von Qumran — vgl. ThLZ 81 (1956), 149—154, 589—604, 715—724; 82 (1957), 339—348 — beginnen durchweg mit »Ich preise dich«; vgl. nur: »Ich preise dich, Herr, daß du mich einsichtig gemacht hast durch deine Wahrheit, und durch deine wunderbaren Geheimnisse hast du mir Erkenntnis gewährt«,

Gott ist Jesus gegeben und ist seine Gabe in seiner Offenbarung des Vaters. Während die Kindheitsgeschichte Jesus im Einklang mit den Lehrern seines Volkes zeigt, wird nun, vorbereitet seit 5 18ff. die sich von ihnen vollziehende Trennung deutlich. Sie setzt sich in dem in der Nähe von Jerusalem spielenden Streitgespräch mit den Schriftgelehrten fort, das zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter führt. Formal ist diese Perikope aus zwei Stücken gebildet: Gespräch und Gleichnis; diese Form ist schon 7 36-50 anzutreffen und begegnet wiederholt im »Reisebericht«. Inhaltlich stellt sie zusammen mit dem Jubelruf den Unterschied Jesu zu den Lehrern seines Volkes heraus: er besteht in seiner neuen Stellung zu Gott, den er abba nennt[30] und in seiner neuen Stellung zum anderen Menschen. Während der Gesetzeskundige die Frage stellt, wer denn sein Freund sei, den er lieben solle, überwindet Jesus mit seinem Gleichnis das Freund-Feind-Denken, aus dem die Frage kommt (vgl. schon 6 27ff.), indem er zeigt: du sollst als Nächster handeln an dem, der deine Hilfe braucht. Mit dem Gastbesuch bei den beiden Schwestern Maria und Martha, eine Tradition, die möglicherweise auch in die unmittelbare Nähe Jerusalems führt (vgl. Joh 11 und 12 1-11), wird die Grundlage geschaffen zum ersten großen Exkurs.

Dieser Exkurs zeigt zunächst, was zu Jesu Füßen in seiner Lehre zu lernen ist, anschließend an 10 38-42, und entfaltet das neue Verhältnis zu Gott, in das die Jünger durch das »Unser-Vater« hineingenommen werden (11 1-13); sie werden in das Verhältnis der Söhne zum Vater versetzt, indem sie Gott als ihren Vater anreden (vv. 2-4) und finden (vv. 5-13). Ihre Bitte um ein Gebetsformular spiegelt die Erkenntnis wieder: die im Gebrauch der jüdischen Gemeinde befindlichen Gebetsformulare enthalten nicht die Antwort auf das in der Botschaft Jesu Gehörte, sondern dieses sucht eine ihm eigene Antwort. Damit aber ist das andere Thema des Unterschiedes zu dem, was bei den Lehrern des Volkes zu lernen ist, angeschlagen, das schon 10 21-37 bestimmt hatte. Lukas übernimmt den ganzen Zusammenhang 11 1—13 21 vorwiegend aus Q und erweitert ihn durch Stücke aus seinem Sondergut. So läßt sich wahrscheinlich machen, daß der Abschnitt 11 14-36, der wesentlich aus Q stammt, dort durch eine Auseinandersetzung mit Grundgedanken der Theologie von Qumran bestimmt war[31]; da Lukas, wie wir sahen, an seinen Quellen nur redak-

---

VII, 26f. Die Danklieder kennen den Gegensatz zu den »Wissenden« (I 35); in 1QpHb XII 4 nennen sich die Leute von Qumran die »Einfältigen Judas«. Die Beziehungen sind also unverkennbar.

[30] Vgl. Grundmann, Geschichte Jesu Christi 65ff.; dort weitere Literatur.

[31] Wenn Lukas der Ordnung der Quelle Q folgt, dann hat vor den von 11 1ff. entnommenen Sprüchen aus Q der Jubelruf gestanden: dem Bekenntnis zum Vater folgt die Einsetzung der Jünger in den Sohnesstand durch die Gabe des Unser-

tionell arbeitet, durch diese Arbeit ihnen jedoch seine theologischen Gedanken aufprägt, scheint die Gedankenführung seiner Quellen bei ihm überall durch. Ist die Beobachtung richtig, dann läßt sich deutlich machen, warum in Q der inneren Auseinandersetzung mit der

---

Vater. Die antithetischen Beziehungen des Jubelrufes zur Qumrantheologie sind Anm. 29 angedeutet. Daß die erste Perikope der Auseinandersetzungen Jesu mit seinen Gegnern Q entnommen ist (11 14-23), geht aus einem Vergleich zwischen Mc 3 22 ff. — G —, Lc 11 14 ff. — Q — und Mt 12 22 ff. — G + Q — hervor. Lukanische Redaktionsarbeit in der Einleitung ist unverkennbar; mit der Möglichkeit der Einwirkung lukanischer Sonderüberlieferung muß gerechnet werden. Lukas sieht in den Gegnern, die Jesus den Vorwurf des Teufelsbündnisses machen, nicht Schriftgelehrte der pharisäischen Partei wie Mc 3 22 und ähnlich Mt 12 24, sondern τινὲς ἐξ αὐτῶν, was auf οἱ ὄχλοι bezogen ist; und er fährt v. 16 fort: ἕτεροι δέ ... Es ist damit zu rechnen, daß auch in Q die Gegner nicht näher bezeichnet waren. Dann entsteht die Frage: Mit welchen Gegnern setzt sich die Vorlage des Lukas hier und im Folgenden auseinander? In der Antwort Jesu auf den gegen ihn erhobenen Vorwurf steht das Bild vom Hofherren, der im Kampfe überwunden wird, an Stelle des Bildes vom Dieb in Mc 3 27. Nach Test XII Lev 18 gehört es zur Aufgabe des messianischen Hohenpriesters, Beliar zu binden und den Menschen Gewalt zu geben, über die bösen Geister zu schreiten (vgl. Lc 10 19 Q?). Macht sich in dem Bild des Hofherren, der überwunden wird, Qumraneinfluß bemerkbar und ist damit Jesus als messianischer Hoherpriester verstanden? Die ganze Antwort Jesu würde gegenüber Qumran bezeugen: Die Zeit des Heiles bricht an; die Dämonen werden vertrieben; der Satan ist gebunden; die Gefangenen werden befreit; der Hirte beginnt die Sammlung der Seinen (v. 23). Das anschließende Wort vom Rückfall (11 24-26) weist insofern Beziehungen zur Qumranlehre auf, als diese nach Test XII Rub 2 u. 3 und Juda 20 sieben bzw. acht böse Geister kennt, die den guten Geistern gegenüber stehen — vgl. dazu auch Lc 8 2. Sie bemühen sich, »die Kinder des Lichtes zu Fall zu bringen, aber der Gott Israels und der Engel seiner Wahrheit helfen allen Kindern des Lichtes« (1 QS III 16 ff.). Worin die Hilfe, die Jesus bietet, besteht, läßt die kleine Episode vv. 27 f. erkennen: Gottes Wort, das er bringt, hören und bewahren. Die Abweisung der Zeichenforderung schließt mit den beiden Lichtworten. Das erste, das bei Mc 4 21 und Mt 5 15 in anderem Zusammenhang steht, scheint in der von Lukas übernommenen Q-Folge christologisch gedeutet zu sein. Jesus, so sagt dieser Zusammenhang, in dem sich eschatologische Weisheit (v. 31) und eine alles Prophetentum überragende Erscheinung (v. 32) verbindet, ist das Zeichen Gottes (vgl. dazu auch Lc 2 34). Er gleicht dem brennenden und leuchtendem Licht (v. 33), das seinem Geschlechte leuchtet. Er ist der Fürst des Lichtes leibhaftig, von dem 1 QS III 20 spricht. Wie kommt es, daß er verkannt wird? Das sagt das folgende, zur Entscheidung rufende Weisheitswort vv. 34-36. Zu dieser Aussage muß nun außer 1 QS III 17 ff. verglichen werden, was C. Edlund, Das Auge der Einfalt (1952) besonders S. 62—79 an Stellen aus Test XII gesammelt hat. Aus diesen Beispielen geht hervor: der Mensch, der ἁπλοῦς ist, wird gesehen als »ganzherzig im Verhältnis zu Gott und weitherzig im Verhältnis zu den Mitmenschen« (Edlund). In Qumran weiß man, daß der Mensch bei seiner Erschaffung Gottes Geist empfangen hat und aus ihm wegen seiner Sünde neu erschaffen werden muß, damit er ein Kind des Lichtes werde; vgl. O. Betz, NTS III 324—326, 1 QS IV 2:

Lehre von Qumran die mit dem Pharisäat gefolgt ist[32], eine Folge, die auch von Lukas beibehalten wird. Die Übernahme des Stoffes steht bei Lukas unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung mit denLehrern seines Volkes. Der große Abschnitt, der 12 1—13 21 in zwei Teilen folgt, zeigt alsdann die Stellung der Jünger in der Welt auf (12 1-53) und ruft die Menschen in der Welt zur Umkehr (12 54—13 9). Dabei läßt sich beobachten, daß in dem Abschnitt 12 1—13 21 das Sondergut des Lukas viel stärker hervortritt als in dem wesentlich aus Q stammenden und von einer vorbestimmten Thematik — Auseinandersetzung mit Qumran und dem Pharisäat — geprägten Abschnitt 11 14-54.

So ergibt sich für den Exkurs 11 1—13 21 eine vierfache Thematik: 1. Was zu Jesu Füßen als das gute Teil zu lernen ist: 11 1-13; 2. Auseinandersetzung mit den Gegnern Jesu, in der 10 25-37 anklingt, während vorher 10 21-24 weitergeführt wurde: 11 14-54. 3. Die Stellung des Jüngers in der Welt, entfaltet in einer siebenfachen Weise: a) Die Jünger in der Bedrohung durch die sie umgebende Welt nach ihrer Trennung von den Lehrern ihres Volkes 12 1-12[33]. b) Die rechte Stellung zum Besitz 12 13-24[34]. c) Die Befreiung von der Sorge und die Ausrichtung auf die Gottesherrschaft 12 25-32[35]. d) Das Wort

... das Menschenherz zu erleuchten. Was man dort weiß, wird in der Begegnung mit Jesus Ereignis. Möglicherweise rückt der ganze Zusammenhang Lc 11 1-36 in Q unter die grundlegende Fragestellung, welcher der beiden Geister, der der Wahrheit oder der der Verderbtheit, die Menschen bestimme (vgl. 1 QS III 18f.). Die Lesarten von Lc 11 13, die dort lesen πνεῦμα ἅγιον oder gar wie $\mathfrak{P}^{45}$ πνεῦμα ἀγαθόν, dürften den Zusammenhang in der eben angedeuteten Weise verstanden haben. Sollte etwa $\mathfrak{P}^{45}$ die ursprüngliche Lesart sein, die bei Matthäus korrigiert und in vielen Handschriften bei Lukas nach Matthäus korrigiert worden ist?

[32] In Qumran hat man sich stark mit dem Pharisäat auseinandergesetzt; Stellen wie Ass Mos 7, 3—10, Test XII Ass 2—4; Iss 5, 1; Lev 13 1 haben unverkennbare Nähe zu Lc 11 37 ff. Jesus ruft aber nicht wie der Kritiker von Qumran erneut unter das Gesetz, sondern unter sein Wort, was von 12 1 ff. ab deutlich werden wird. Entstammt Lc 11 49-51 über Q einer Qumranschrift? Die Auseinandersetzung mit Qumran in Q in dem von Lukas übernommenen Abschnitt 11 1-36 veranlaßt bereits in Q die Abgrenzung gegenüber dem Pharisäat, die auch in Qumran vollzogen ist. Lukas übernimmt die Abschnitte und baut sie in seiner Darstellung ein unter dem Gesichtspunkt: Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern. Ihr folgt sein Wort an seine Jünger und an das Volk.

[33] Die Wortfolge ist dreiteilig gegliedert: 1—3, 4—7, 8—12.

[34] Während bis 12 12 die Quelle fast durchgängig Q ist, übernimmt nun Lukas einen Zusammenhang aus seinem Sondergut, mit dem die Frage nach der rechten Stellung zum Besitz eingeleitet wird. Er weist die bei Lukas häufiger begegnende und für sein Sondergut charakteristische Form: Bitte, Ablehnung, Spruch, Gleichnis auf. Zum Gleichnis vgl. Ps 14 1 Prov 11 26; aeth. Hen. 97, 8 ff.; hebr. Sir. 11, 18 f.

[35] Das Stück entstammt wieder Q; die Q-Folge bestimmt den Gang der Erzählungsfolge bei Lukas.

vom Schatz in den Himmeln als Gegenstück zum reichen Toren 12 33-34. e) Anweisung zum rechten Verhalten gegenüber dem drohenden Ende 12 35-40[36]. f) Der das Kommen seines Herrn erwartende Jünger in der Welt 12 41-48[37]. g) Die geschichtliche Situation des Herrn und seiner Jünger in der Drangsal der Welt 12 49-53[38]. 4. Der Ruf zur Umkehr an das Volk; er ist vorbereitet in 12 1 und wird, nachdem »zuerst« das Wort an die Jünger gesprochen ist (12 1-53), nunmehr entfaltet. Dieser Ruf zur Umkehr erwächst aus der eben gezeichneten Situation (12 54-59)[39]. Er wird unterstützt durch drohende Ereignisse, die stellvertretende Bedeutung haben (13 1-5) und durch das Mühen Jesu um Israel (13 6-9)[40]. Die Sabbaterzählung (13 10-17), durch die allgemeine Einleitung als Beispiel gekennzeichnet (13 10), spricht von diesem Mühen um

---

[36] Lc 12 33-38 (und vielleicht 40) dürfte in SLk direkt an 12 13-21 angeschlossen haben, so daß sich dort ein Zusammenhang ergibt, der antithetischen Aufbau hat: Töricht handelt, wer wie der reiche Kornbauer handelt, richtig hingegen, wer der Weisung 12 33 folgt; während das unerwartete Ende des reichen Kornbauern ihn zur Beute des Todes werden läßt, der Gewalt von Gott hat, läßt das erwartete Ende den Jünger dem Herrn begegnen, der zu ihm kommt und ihm die volle Gemeinschaft erschließt (vv. 35-38).

[37] vv. 42-46 entstammt Q, 47f. SLk, v. 41 ist wahrscheinlich redaktionelle Arbeit des Lukas; auf ihn dürfte auch der Hausverwalter in v. 42 im Unterschied zum Sklaven bei Mt 24 45 zurückgehen, der durch Lc 12 43 für Q gesichert ist; Lukas legt durch diese Änderung die besondere Stellung der Apostel im Hause Jesu fest, was schon durch die Frage des Petrus herausgefordert ist (v. 41). Sie tragen besondere Verantwortung und haben besondere Verheißung.

[38] Zu beachten ist in diesem letzten Abschnitt die heilsgeschichtliche Ordnung; sie wird vor allem in dem ἀπὸ τοῦ νῦν der Lukasredaktion in v. 52 sichtbar. Der Feuersbrand, den Jesus nach seiner Passion auf die Erde werfen wird, ist bei Lukas als die reinigende und heiligende Gabe des heiligen Geistes verstanden, die der Auferstandene spendet — vgl. 3 16 24 32 Act 2 3. 33. Die Festlegung der geschichtlichen Stellung der Jünger und der Hinweis auf die Bedrängnis, die aus dem Zerfall des Gottesvolkes erwächst — Mi 7 6, in Q bereits verwendet, begegnet auch in Qumran, vgl. Stauffer, Jerusalem und Rom (1957) 130 — bilden die Grundlage zum Ruf zur Umkehr an das Volk.

[39] Die Zeit, deren heilsgeschichtlicher Ablauf 12 35-53 angezeigt war, will erkannt werden und ruft zur Umkehr; es bleibt umstritten, ob Lukas Q folgt oder eine Überlieferung aus SLk benutzt. Auf letzteres deutet die Form hin, die Jesuswort und Beispielerzählung zusammenfügt. Auch das folgende Stück, 13 1-9 weist diese Form auf.

[40] Nicht aus dem Vergeltungsdenken des Pharisäats, sondern aus dem Gedanken der Stellvertretung heraus antwortet Jesus auf die ihm gebrachte Nachricht. Das Geschick der Galiläer und Jerusalemiten wird sich an allen wiederholen, wenn sie nicht umkehren zu dem in ihm warnenden Gott und sich mit ihm versöhnen (vgl. 12 58). Die Mühe des Gärtners sucht die vollzogene Versöhnung als Frucht; in 13 6-9 geht es wie in 12 58f. um die gleiche letzte Frist.

Israel und von der Gegnerschaft, die es findet[41]. Mit einem Doppelgleichnis von der Gottesherrschaft, in dem wie in 15 3-10 und 11 5-8 18 1-7 vom Tun eines Mannes und einer Frau gesprochen wird, schließt der erste Teil des »Reiseberichtes« ab; es ist angeschlossen an das Geschehen in der Synagoge (13 18-21), so daß in 13 10-21 Handlung und Streitgespräch mit Gleichnisworten abgeschlossen werden wie vorher schon öfter. Beide Gleichnisse bestehen aus einem einzigen scharf geschliffenen Satz, eine beachtliche künstlerische Form. Sie sehen in der Gottesherrschaft eine verborgene Größe, von der nach Lukas in Jesu irdischer Wirksamkeit ein Bild ihres Wesens und ihrer künftigen Wirklichkeit gegeben wird. Damit ist das Thema der folgenden Stücke angeschlagen. Trotz des verborgenen und unscheinbaren Anfangs in der Wirksamkeit Jesu wird die Zahl der dem Reiche gewonnenen Menschen eine große sein, und sie werden gewandelte Menschen sein. Die kommende umfassende Gottesherrschaft ist allein Gottes Werk, während ihr Anbruch und ihre das Kommende abbildende zeichenhafte Gestalt das Gastgeschenk des Wandernden ist.

b) Die Thematik der Reise wird 13 22 wieder aufgenommen und bis 13 35 festgehalten; mit 14 1 setzt ein neuer Exkurs ein, der bis 17 10 reicht und vor allem aus Gleichnissen besteht. Das am Schluß des ersten Teiles stehende Doppelgleichnis von der Gottesherrschaft bestimmt das Thema des zweiten Teiles. In der ersten Szene (13 22-30), die die Situation der Reise wieder aufgenommen hat, wird von ihr gesprochen unter dem Bilde des im Festsaal des Hauses gedeckten Tischs. Die Tür zum Festsaal steht jetzt offen; aber sie wird geschlossen; die einzugehen versäumt haben, kommen nicht hinein trotz ihrer Berufung auf ihre Bekanntschaft mit Jesus; zähneknirschend sehen sie durch die Türöffnung, durch die die Unterhaltung stattfindet, wie aus aller Welt die Gäste herzugekommen sind, während die zuerst Berufenen (vgl. 4 16-30) zu Letzten geworden sind[42]. Die zweite Perikope erneuert die Situation Jesu als des Wanderers (vv. 31-35) und verbindet zum ersten Male seine Passion mit dem Schicksal Jerusalems. Die Zusammenstellung der beiden Perikopen sagt aus: Vor dem Eingang der Fülle der Gäste aus den Völkern zum Festmahl steht die Passion (vgl. auch Joh 10 15-17 11 52 12 32 u. a.)[43]; ihr folgt die

[41] Jesu Tat ist Bekenntnis zum Volke Gottes, zu dem auch die Frauen gehören (13 16; vgl. auch 16 22 19 9) und zum Sinn des Sabbats, der nach Gen 2 1-3 Vollendung des Schöpferwerkes Gottes ist. Aber er findet den Widerspruch der Führenden.

[42] Die Zusammenfügung einer Reihe getrennt überlieferter Logien zu einem Bildzusammenhang ist hier besonders deutlich, da zu den Einzelworten die andere Eingliederung und ihre Weiterentwicklung bei Matthäus verglichen werden kann. Lukas dürfte den Zusammenhang aus seinem Sondergut übernehmen.

[43] Der Wortstamm τελ- für das Ende Jesu verbindet lukanische und johanneische Tradition; vgl. neben Lc 12 50 22 37 Joh 19 30, aber auch Hbr 2 10 und 5 8 f.

Verborgenheit des zum Messias Erhöhten bei Gott, das Ende Jerusalems und des Tempels, seine Wiederkunft, bei der er von denen, die die Letzten geworden sind, mit dem Segensruf der Tempelpilger (v. 35; vgl. Ps 118 26) begrüßt wird[44].

An diese beiden Perikopen schließt sich wieder ein Exkurs[45] an. Er greift in einer durch Lukas als Symposion gestalteten Komposition das Thema des Festmahles auf (14 1-24), ruft zur Demut und zur Hinwendung zu den Niedrigen auf, warnt vor falscher Sicherheit (vgl. 13 25-29) und zeigt: während die bisher Geladenen die Einladung ausschlagen, werden als Gäste Leute kommen, die bisher nicht geladen und ausgeschlossen waren. An sie (v. 25) wendet sich Jesus in einem Epilog zum Gastmahl im Hause des Pharisäers und ruft zu ganzer Entschlossenheit und vollem Einsatz in der Nachfolge auf; wiederum erklingt die Warnung vor falscher Sicherheit. Die Geladenen verlieren ihre Teilhabe am Tisch beim Festmahl infolge ihres Hängens am irdischen Besitz und ihrer Versunkenheit ins irdische Geschäft. Daran kann ein Mensch verloren gehen. Das wird im Folgenden deutlich. Dabei wird das Bild vom Mahle beibehalten; es bildet die Mitte der großen Gleichnisse vom verlorenen Sohn und vom reichen Manne und dem armen Lazarus (15 23 16 22)[46]. Die Wendung Jesu zu den Sündern, die ihn zu ihrem Gastgeber werden läßt, und die dadurch hervorgerufene Gegnerschaft der Pharisäer zu ihm, die ihre Zugehörigkeit zum Reiche Gottes gefährdet, führt zur lukanischen Apologie (15 1-32), die im Verhalten Jesu zu den Sündern den schwersten Anstoß aufzeigt, den seine Gegner an ihm nehmen. In drei Gleichnissen[47] wird von der Freude am Wiederfinden des Verlorenen gesprochen; sie werben bei den Kritikern Jesu um Mitfreude mit der Freude Gottes. Das Gleichnis von den beiden Söhnen »erklärt den Willen Gottes mit einer an Jesu Verhalten ablesbaren Parabel« und läßt erkennen, daß Jesus es wagt, »Gottes Willen so geltend zu machen, als stünde er selbst an Gottes Stelle«[48]. Im älteren Sohn wird das Profil des Pharisäers gezeichnet, der aus Angst um sein Vorrecht unbarmherzig

[44] Dabei bekommt Jesus den Messiasnamen ὁ ἐρχόμενος, vgl. 7 20 und Joh 1 15 sowie Apc 1 8; er gehört in der synoptischen Überlieferung Q zu und scheint auf Johannes den Täufer zurückzugehen. Bei Lukas ist der, der als Prophet auftritt, als der Kommende der Messias.

[45] Die folgenden Perikopen enthalten Beispiele für die von Dorf zu Dorf und von Stadt zu Stadt auf der Wanderung geübte Lehre, vgl. 13 22.

[46] Εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ meint den Ehrenplatz an Abrahams Seite beim himmlischen Festmahl.

[47] Wie aus v. 3 hervorgeht, ist vv. 1-3 Einleitung zum Gleichnis von den beiden Söhnen. vv. 4-10 ist ein in die Vorlage eingelegtes Doppelgleichnis vielleicht aus Q, in dem nach Art anderer Doppelgleichnisse das Tun des Mannes und das der Frau nebeneinander zum Vergleich herangezogen werden.

[48] So E. Fuchs, ZThK 53, 1956, S. 219.

wird und dadurch sich selbst aus dem Vaterhaus ausschließt. In unmittelbarem Zusammenhang damit wird die Frage des Besitzes erörtert. Die Schuld des verlorenen Sohnes entstand am Besitz[49], und der ältere Bruder bangt, er könne durch die Rückkehr seines Bruders in seinem Besitzstand geschmälert werden. Den beiden Söhnen tritt der ungerechte Verwalter (16 1-8a) an die Seite[50]. Während der jüngere Sohn zum Vater heimkehrt, zieht der ungerechte Verwalter andere Menschen in seine Verschuldung hinein[51]. Während der ältere Sohn um Schmälerung seines Besitzes besorgt ist, gibt der ungerechte Verwalter um seiner Zukunft willen von dem, was ihm anvertraut war, hin. Die an die Erzählung anschließende Lehre über die rechte Benutzung des Besitzes führt hin auf die kommende Umkehrung von hoch und niedrig; obwohl mit dem Kommen des Reiches in seiner vorausweisenden Darstellung in der Geschichte Jesu Gesetz und Propheten an ihr Ende gekommen sind und sich alles um die Gottesherrschaft bewegt, bleiben sie unverbrüchlich (16 14-18). In der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus wird das veranschaulicht: der Reiche wird arm, der Arme reich, also Umkehrung; ihr Schicksal aber hat sich entschieden, wie am Ende des Gleichnisses sichtbar wird, an Gesetz und Propheten (16 29-31). Den Abschluß des zweiten Teiles des »Reiseberichtes« bildet eine dreiteilige Jüngermahnung mit einem anschließenden Gleichniswort (17 1-10). Im reichen Mann war der Anstoß geschildert, der dem Kleinen, der in Lazarus sein Bild hat, bereitet wird; in der Gefahr solcher Sünde steht der Jünger (vv. 1. 2). Dann wird von der Sünde gesprochen, die am Jünger geschieht (vv. 3. 4) und von der Vermehrung des Glaubens (v. 5 f.). Was der Jünger zu tun hat, ist gesagt; solches Tun schafft keinen Anspruch, sondern die Demut der Liebe, »deren Begehren mit der getanen Pflicht noch nicht zur Erfüllung gekommen ist«[52].

c) Der dritte Abschnitt des »Reiseberichtes« wird durch die Frage nach dem Kommen des Reiches Gottes und der Zugehörigkeit zu ihm zusammengehalten. Er führt den Wanderweg Jesu bis nach Jericho vor die Tore von Jerusalem. Die Perikope von der Heilung der zehn Aussätzigen nimmt die Wandersituation wieder auf (17 11-19) und knüpft an die letzte Belehrung über den Glauben an, denn in dieser Perikope wird deutlich, was Glaube ist: dankbar lobpreisendes

---

[49] Aus diesem Zusammenhang geht wie aus 15 13. 30 eindeutig hervor, daß die Schuld des verlorenen Sohnes nicht im Verlassen des Vaterhauses, sondern in der Untreue an dem ihm anvertrauten Lebensgut besteht; vgl. Grundmann, Geschichte Jesu Christi 52—55.

[50] Vgl. z. B. das διασκορπίζειν in 15 13 und 16 1, das einen sehr deutlichen Zusammenhang herstellt.

[51] Zur Gleichnisdeutung vgl. Preisker, ThLZ 74 (1949), 85 ff.; ferner Jeremias, Gleichnisse, 1958, 5. Aufl., 149 f.

[52] Schlatter, Lukas 388.

Empfangen und nicht selbstverständliches Hinnehmen der Begnadung, die in der Heilung geschieht. Da Heilung eines Aussätzigen Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft ist, wird im Anschluß an sie die Frage nach dem Kommen der Gottesherrschaft gestellt und heilsgeschichtlich beantwortet: Die Gottesherrschaft ist in der Geschichte Jesu als zeichenhafte Wirklichkeit da und kommt mit seiner Wiederkunft wieder; zwischen diesen beiden Adventen ist sie Realität in himmlischer Transzendenz[53]. An die Ausführungen über die Plötzlichkeit und Unübersehbarkeit der Wiederkunft, die sich bei ihr vollziehende Scheidung[54] und das mit ihr sich ereignende Ende der irdischen Geschichtszeit schließt sich das Gleichnis von der bittenden Witwe an; so entsteht wieder ein Zusammenhang, der mit einem Gleichnis endet (17 20—18 8). Das Gleichnis will in der Stellung, die ihm Lukas gibt, die Gewißheit vermitteln: wenn schon ein ungerechter Richter aus selbstsüchtigen Gründen eine rechtlose Witwe nicht abweisen kann, wird erst recht Gott den Seinen in der Parusie des Menschensohnes ihr Recht unversehens geben, wenn sie aus der Bedrängnis zwischen den beiden Adventen zu ihm schreien[55].

Die folgenden Perikopen antworten auf die Frage, wer zum Menschensohn gehöre und deshalb in die Herrschaft Gottes eingehe. Sie werden eröffnet durch das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (18 9-14). Wer im Selbstvertrauen auf seine eigene Gerechtigkeit seiner Zugehörigkeit zum Reiche Gottes sicher ist und deshalb die Verschuldeten verachtet, gehört nicht dazu, auch wenn er bedeutende Leistungen aufzuweisen hat wie der Pharisäer des Gleichnisses; sein Beten bleibt Monolog[56], während der Verschuldete, der sich zu Gott kehrt, die Verheißung der göttlichen Zusage bestätigt findet[57]. Jesus

---

[53] Vgl. zu den Problemen dieser Rede Bent Noack, Das Gottesreich bei Lukas (1948), bes. 39—50; diese Feststellungen werden durch die Voranstellung der Aussätzigenheilung erhärtet; vgl. auch die Fortführung durch Conzelmann, Mitte der Zeit 160, Anm. 1. Die heilsgeschichtliche Theologie des Lukas wird besonders durch die Einfügung von v. 25 zwischen vv. 24 und 26 deutlich.

[54] Grundmann a. a. O. 208ff.

[55] Vgl. dazu Bornhäuser, Studien zum SLk 165f.; Sahlin, Zwei Lukasstellen, Symb. Bibl. Upps. 4, S. 9—20.

[56] Der Text der hesychianischen Textgruppe, zu der Θ und e hinzukommen, verdient den Vorzug: σταθεὶς ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν προσηύχετο. Die Koinegruppe stellt ταῦτα und πρὸς ἑαυτόν um; nur ταῦτα lesen S und it, während D καθ' ἑαυτόν hat. Letzteres ist Interpretation im Sinne des üblichen Verständnisses: bei sich flüsternd. Ähnlich wie Lc 15 17 εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών = »er kam zu sich« ist hier πρὸς ἑαυτόν zu προσηύχετο zu ziehen; er betete dies zu sich. Sein Beten ist, weil er mit sich selbst beschäftigt ist, Monolog und dringt nicht zu Gott.

[57] Das Gebet des Zöllners beginnt mit dem Anfang des Bußpsalms 51; in ihm steht die Verheißung Ps 51 19, die sich an ihm erfüllt; das von ihm hinzugesetzte τῷ ἁμαρτωλῷ ist aufzulösen: obwohl ich ein Sünder bin.

fällt selbst an Gottes Statt das Urteil. Die Herrschaft Gottes will empfangen werden; darum gehört sie den Kindern, die Abba zu sagen vermögen[58], und denen, die sie Kindern gleich empfangen können (18 15-17), während der am Besitz hängende Mensch[59] sie nicht erreicht; denn wer zur Herrschaft Gottes gehören will, ist einerseits an die in Geltung befindlichen Gebote gebunden (vgl. auch Lc 10 25-28), er muß andererseits sein Herz von der Gebundenheit an den Besitz lösen, um den Eingang in sie als Geschenk Gottes zu empfangen; die Gottesherrschaft ist wirksam als Vergeltung dessen, was der Mensch im irdischen Leben um ihretwillen preisgibt, und als Empfang des ewigen Lebens (18 18-30). Damit ist der innere Zusammenhang aufgedeckt, der Lukas veranlaßt, am Ende seines »Reiseberichtes« seinen dritten Markus-Block (aus Mc 10 13-52) einzufügen.

Er dient ihm auch dazu, den Wanderweg Jesu bis vor die Tore von Jerusalem zu führen. Das nahende Ende wird durch die dritte Leidensankündigung markiert; dabei fällt das Stichwort »vollenden« (vgl. Lc 12 50 13 32 22 37): Die Passion ist Durchgang zur Vollendung. An der Heilung des Blinden von Jericho aber zeigt sich: Die Stunde der Erfüllung ist da (vgl. Jes 29 18 35 5); wer glaubend den Herrn anruft, wird gerettet (vgl. zu v. 42 Act 2 21. 36). Glaube aber heißt: Wissen und vertrauen, daß der königliche Herr — Sohn Davids — auch mein Helfer ist und deshalb in Zuversicht sich an ihn wenden. Das Stichwort σώζειν — σωτηρία faßt die Perikopen zusammen: 18 26. 42 19 9 f. Zachäus in Jericho steht noch einmal als Beispiel für den Menschen, der sich vom guten Hirten finden (vgl. 19 10 mit 15 3-7) und das Heil schenken läßt, worüber die Juden sich murrend erregen (vgl. 19 7 und 15 2). Diese Perikope ist das Gegenstück zum Reichen, dem gegenüber die Frage nach der Rettung aufgeworfen war, während sie in der Zachäusperikope (19 1-10) beantwortet wird.

An den Schluß seines »Reiseberichtes« setzt Lukas das Gleichnis von den anvertrauten Talenten. Es wird als Zufügung zum Gespräch im Hause des Zachäus bezeichnet und wird veranlaßt durch die Hoffnung bei Jesu Anhängern, mit dem Betreten des Zion werde die Herrschaft Gottes aus ihrer Verborgenheit heraustreten. Das Gleichnis antwortet: Jesus nimmt sich sein Königtum nicht selbst, sondern in einem fernen Lande wird er es empfangen; und erst bei seiner Rückkehr tritt es in Erscheinung. Noch einmal werden die Jünger zwischen

---

[58] Vgl. dazu Jeremias, Gleichnisse 160—162.

[59] Lukas macht aus dem Reichen einen ἄρχων, d. h. Mitglied des Synedriums oder Vorsteher der Synagoge (vgl. 8 41 14 1 Joh 3 1 7 26. 48 u. a.). Dadurch bekommt die Erzählung im Zusammenhang der Erzählungsfolge, die durch den Pharisäer und Zöllner eingeleitet, durch die Kindersegnung fortgesetzt wird und zum Oberzollpächter Zachäus führt, noch stärkeres Gewicht. Jesu Gegner stehen in der Entscheidung.

die beiden Advente gestellt; diese Absicht leitet die Erweiterung des Gleichnisses gegenüber der Fassung des Matthäus bei Lukas. In der dadurch entstehenden Zwischenzeit besteht für die Jünger die Aufgabe der treuen Verwaltung des anvertrauten Gutes, das in diesem Zusammenhang auf die ihnen von Jesus übergebene Botschaft zu deuten ist. Für die Zugehörigkeit der Jünger zur Gottesherrschaft ist diese Treue entscheidend. Erneut wird mit der Jesusgeschichte das Jerusalemschicksal verbunden; diese Verbindung wird die Passionsgeschichte bestimmen. Die Thematik des dritten Teiles des »Reiseberichtes« ist mit diesem Gleichnis (19 11-27) zu Ende geführt. Nun kann der Einzug in Jerusalem erfolgen und damit die Passion beginnen. Das Ziel ist erreicht, die Wanderung beendet.

(Abgeschlossen am 30. Oktober 1958)

Die Muttersprache des Evangelisten Matthäus

Von **Joachim Jeremias**

(Göttingen, Brüder-Grimm-Allee 26)

Die S. 272 abgedruckte Tabelle stellt in ihrer Vielfalt vor einen völlig rätselhaften Tatbestand. Das wird deutlich, sobald man sich vergegenwärtigt, daß wir es nicht mit einem beliebigen Text zu tun haben, sondern mit dem täglich zweimal gebeteten jüdischen Glaubensbekenntnis, dem Sch^{e}ma^{c}.

I.

Deut 6 4 wird Israel aufgerufen: »Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein.« Daran schließt sich die Mahnung, Jahwe mit allen Kräften zu lieben (v. 5). »Und die Worte, die ich dir heute gebiete, sollen auf deinem Herzen liegen (v. 6), und du sollst sie deine Söhne lehren und über sie sprechen, wenn du in deinem Haus sitzt, wenn du unterwegs bist, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst (v. 7).« Die letzten Worte, die Deut 11 19 wiederkehren, sind der Anlaß gewesen, daß sich die feste Sitte herausbildete, daß die Jünglinge und Männer Israels[1] tagtäglich früh beim Aufstehen und abends beim Schlafengehen das Glaubensbekenntnis Deut 6 4-9; 11 13-21 (Num 15 37-41) rezitierten[2]. Nach seinem Anfangswort »Höre!« (Deut 6 4) nannte man es das Sch^{e}ma^{c}.

[1] Frauen, Kinder und Sklaven waren von der Verpflichtung, das Sch^{e}ma^{c} zu rezitieren, frei (Ber. 3, 3).

[2] Vielerorts ließ man Num 15 37-41 noch in amoräischer Zeit am Abend fort (j. Ber. 1, 3d, 48); dieses dritte Stück ist ein Zuwachs.

Die Sitte, den Tag mit dem Glaubensbekenntnis zu beginnen und zu beschließen, reicht weit in vorchristliche Zeit zurück. Schon Pseudo-Aristeas (145—127 v. Chr.) sagt: κελεύει (der Gesetzgeber) δὲ καὶ κοιταζομένους καὶ διανισταμένους καὶ πορευομένους μελετᾶν τὰς τοῦ θεοῦ κατασκευάς[3]. Daß mit diesen Worten nicht nur das Bibelwort Deut 6 7 zitiert, sondern eine feste Sitte beschrieben wird, zeigt der Zusammenhang, der vom Tischgebet, den Gewandquasten, der Türpfostenkapsel (158) und den Gebetsriemen (159) spricht, und wird überdies dadurch bestätigt, daß die Wendung μελετᾶν τὰς τοῦ θεοῦ κατασκευάς offenbar auf die Benediktionen יוֹצֵר אוֹר (Einleitung des Morgen-Sch^e^ma') und מַעֲרִיב עֲרָבִים (Einleitung des Abend-Sch^e^ma') Bezug nimmt, die Gott als den Schöpfer und Herrn des Lichtes und der Finsternis preisen[4]. In vorchristliche Zeit führt ferner die Nachricht, daß die Essener morgens und abends beteten[5]. Josephus sieht im Morgen- und Abendgebet eine so alte Sitte, daß er sie auf Moses zurückführt[6]. Die Mischna schildert uns, wie die Priester der diensttuenden Tagesabteilung am Morgen gemeinsam in der Quaderhalle des Tempels das Sch^e^ma' sprachen[7]. Kurz, daß der Brauch, das Sch^e^ma' morgens und abends zu rezitieren, weit über Jesu Tage zurückreicht, ist sicher.

II.

Ein erster Blick auf die Tabelle zeigt, daß kein einziger der vier synoptischen Texte, die Deut 6 5 zitieren, mit LXX übereinstimmt und daß sie darüber hinaus alle vier untereinander differieren.

Markus zitiert höchst auffälligerweise kurz nacheinander den Vers in zwei voneinander abweichenden Fassungen: zuerst viergliedrig (12 30), dann dreigliedrig (v. 33). Die viergliedrige Fassung (v. 30) kam dadurch zustande, daß an dritter Stelle (!) eine Alternativübersetzung für לֵבָב, nämlich διάνοια, eingefügt wurde. Die dreigliedrige Fassung (v. 33) steht mit der Übersetzung von נֶפֶשׁ durch σύνεσις ganz für sich in der Tabelle; alle anderen Texte, einschließlich LXX, haben ψυχή.

Matthäus (22 37) hat sich an der Viergliedrigkeit seiner Markusvorlage gestoßen und läßt demgemäß das vierte Wort (ἰσχύς) aus, ohne

---

[3] Pseudo-Aristeas 160 (P. Wendland, Aristeae ad Philocratem epistula, Leipzig 1900, 45, 10—12).

[4] S. Aalen, Die Begriffe ‚Licht' und ‚Finsternis' im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse. 1951. No. 1), Oslo 1951, 117.

[5] 1QS X, 1—3. 9—11. 13—14; 1QH XII, 4—7. Vgl. Jub. 6, 14.

[6] Josephus, Ant. 4, 212.

[7] Tam. 4, 3—5, 1.

Deut 6 5	LXX Deut 6 5	Mc 12 30	Mc 12 33	Mt 22 37	Lc 10 27
לֵבָב	καρδία [B^rescr διάνοια][8]	καρδία	καρδία	καρδία	καρδία
נֶפֶשׁ	ψυχή	ψυχή διάνοια	σύνεσις	ψυχή διάνοια	ψυχή
מְאֹד	δύναμις [Ἄλλος: ἰσχύς]	ἰσχύς	ἰσχύς		ἰσχύς διάνοια

zu merken, daß nunmehr bei ihm ein Äquivalent zu מְאֹד fehlt. Außerdem unterscheidet er sich von Markus durch die Präposition ἐν, eine Angleichung an den hebräischen Text (בְּ); Markus hat, wie LXX, ἐκ.

Lukas (10 27) bringt (wie sonst nur Mc 12 30) eine viergliedrige Fassung, bei der jedoch die Alternativübersetzung zu לֵבָב (διάνοια) an vierter Stelle steht. Das ist vielleicht so zu erklären, daß die Lukasvorlage dreigliedrig war und daß Lukas unter dem Einfluß von Mc 12 30 am Schluß διάνοια zugesetzt hat. Der auffällige Wechsel der Präpositionen (ἐκ, ἐν, ἐν, ἐν), der sich bei ihm findet, könnte ebenfalls auf die Bearbeitung einer Vorlage durch Lukas zurückgehen; da nämlich ἐκ καρδίας im Griechischen (klassisch, LXX, NT) eine gebräuchliche Wendung ist, liegt die Vermutung nahe, daß er im ersten Glied gräzisiert hat.

Für keinen der drei Synoptiker war der griechische Text Deut 6 5 ein liturgischer Text. Einen regelmäßig zweimal täglich gebeteten Text zitiert man nicht in zwei stark voneinander abweichenden Fassungen (Markus), bietet man nicht in entstellter Form (Matthäus), bearbeitet man nicht in einer die Struktur umgestaltenden Weise (Lukas).

Die Schlüsse, auf die dieses Ergebnis führt, sind weittragend:

1. In der griechisch redenden Kirche wurde nach 70 n. Chr. das Sch^e^ma' nicht mehr gebetet; an seine Stelle war, jedenfalls in Syrien, das Vaterunser getreten, das täglich dreimal gebetet wurde (Did 8 3).

---

[8] Die Lesart διάνοια LXX Deut 6 5 ist schwach bezeugt. Sie findet sich nur in dem Papyrus 963 (Chester Beatty Papyrus VI; 1. Hälfte des 2. Jh.s n. Chr.) und in wenigen Minuskeln (53. 54. 75. 120. 509). B bietet sie zwar ebenfalls, aber als Ersatz für ein durch Rasur getilgtes, nicht mehr lesbares Wort — ohne Frage καρδία!

2. Keiner der drei Synoptiker hat in seiner Jugend das Sch^e^ma' griechisch gebetet. Das wird sich für Markus und Matthäus daraus erklären, daß das Griechische nicht ihre Muttersprache war, sondern das Aramäische, für Lukas daraus, daß er gebürtiger Heide war.

III.

Wir kommen damit, was die Muttersprache des Evangelisten Matthäus anlangt, zu einem anderen Resultat als G. Dalman, der aus dem zweimaligen ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ (Mt 21 9. 15) gefolgert hatte, daß der Verfasser des Matthäusevangeliums »kein Hebraist«[9] (und mithin nicht der Apostel) gewesen sei. Dalman ging von der richtigen Erkenntnis aus, daß ὡσαννά mit folgendem Dativ Mt 21 9. 15 als Huldigungsruf (also etwa: Preis! Heil! Heil und Segen!) gebraucht sei; da nun aber הוֹשִׁיעָה נָּא (Ps 118 25) ein Hilferuf ist, sah Dalman in dem Verständnis des Hosianna als Jubelruf eine »irrtümliche altkirchliche Auffassung«[10]. Hierin haben ihm jedoch die Sachkenner durchweg die Gefolgschaft verweigert[11]. Sie nehmen vielmehr mit Recht an, daß der Bedeutungswandel des Hosianna vom Hilferuf zum Jubelruf bereits im vorchristlichen palästinischen Judentum erfolgt sei. Zwar haben wir für den Gebrauch des Hosianna als Jubelruf zufällig keinen direkten Beleg in der rabbinischen Literatur, wohl aber machen sachliche und sprachliche Erwägungen den Schluß unausweichlich, daß der Bedeutungswandel im Raum des Tempelkultus, also vor 70 n. Chr., stattgefunden hat. Man muß sich klar machen, daß das Hosianna (Ps 118 25) an den sieben Festtagen des Laubhüttenfestes[12] beim feierlichen Umzug der Priester um den Brandopferaltar als Regen erflehende Litanei[13] in unaufhörlicher monotoner, ungeheuer einprägsamer Wiederholung erklang[14] — so einprägsam, daß der 7. Tag, an dem der Altar siebenmal umschritten wurde, geradezu »Hoscha'na-Tag«[15], später »Tag des großen Hoscha'na«[16] hieß —, daß

---

[9] G. Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig 1898, ²1930, 181. Von Dalman gesperrt.

[10] Dalman, ebd.

[11] Billerbeck I, 849f.; A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1929, 610; P. Joüon, L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ (Verbum Salutis V), Paris 1930, 127f.; H. Bornhäuser, Sukka, Berlin 1935, 106f.; P. Benoit, L'Évangile selon Saint Matthieu (La Sainte Bible), Paris 1950, 121 Anm. a. Vgl. noch E. Werner, 'Hosanna' in the Gospels, JBL 45 (1946) 97—122, hier 101f.

[12] Ausnahme: wenn einer der ersten sechs Tage des Festes auf den Sabbat fiel (Sukka 4, 3).

[13] J. Jeremias, Golgotha (Angelos-Beiheft 1), Leipzig-Göttingen 1926, 60—64.

[14] So hat man sich Sukka 4, 5 vorzustellen.

[15] Lev r 37 zu 27 2.

[16] A. Jellinek, Bet ha-Midrasch VI, Wien 1877, S. 9, 7.

dieser Ruf aber für die Menge ein unverständliches Fremdwort war, weil das Aramäische die Wurzel *jš'* nicht kennt[17]. So kam es, daß das Hosianna seine ursprüngliche Bedeutung verlor, wie man daraus ersehen kann, daß es zur Bezeichnung des Laubhüttenfeststraußes wurde[18] (z. B. Targ Esth II 3, 8 עבדין הושענא »sie binden die Hoscha'na«), und es hat nichts Überraschendes an sich, wenn der Ruf an dem Wandel des Wallfahrtsfestes vom Bittfest zum Freudenfest[19] teilnahm und aus einem Hilferuf zum Jubelruf wurde. Daß dieser Wandel sich auf semitischem Sprachgebiet vollzogen haben muß, läßt sich nun aber auch auf sprachlichem Wege zeigen, wenn wir die Variationen und Analoga zum Hosiannaruf von Mt 21 9. 15 heranziehen. Neben dem ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ steht die selbständige Variante ὡσαννὰ τῷ οἴκῳ Δαυίδ (Did 10 6)[20], neben ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις (Mc 11 10 = Mt 21 9) »Preis sei Gott«[21] steht die Entsprechung ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν (Apc 7 10) — ein eindeutiger Semitismus.

Im NT findet sich der Jubelruf »Hosianna dem Sohne Davids« ausschließlich bei Matthäus (21 9. 15). Während Markus sich in 11 9 auf das bloße ὡσαννά des Bibeltextes beschränkt (ebenso Jo 12 13) und Lukas das Fremdwort ὡσαννά mit Rücksicht auf seine Leser fortläßt (19 38), hat einzig Matthäus ihm den Dativ τῷ υἱῷ Δαυίδ hinzugefügt (21 9, in v. 15 wiederholt), durch den das Hosianna als Jubelruf gekennzeichnet wird. Durch diesen Zusatz gibt er sich nach dem oben Ausgeführten als Palästinenser zu erkennen. Damit stimmt der Gesamtbefund überein: A. Schlatter hat in seinem großartigen Matthäuskommentar Seite für Seite den Nachweis geführt, daß Matthäus eine semitische Muttersprache hatte.

Unsere Untersuchung der Sch^ema'-Zitate im NT bestätigt dieses Ergebnis. Wir sahen, daß Matthäus das Sch^ema' in seiner Jugend keinesfalls griechisch gebetet haben kann; denn die von ihm gebotene Trias καρδία — ψυχή — διάνοια (s. Tabelle) ist ganz sicher niemals Gebetstext gewesen. Vielmehr ist es der hebräische Text des Sch^ema', der ihm geläufig war; das ergibt sich aus dem dreimaligen Ersatz des ἐκ (Mc 12 30) durch ἐν (Mt 22 37) in Angleichung an den hebräischen Wortlaut von Deut 6 5 (𝔐).

Wie bei einem Palästinenser zu erwarten ist, war seine Muttersprache aramäisch, seine Gebetssprache hebräisch.

(Abgeschlossen am 25. 5. 1959)

---

[17] P. Joüon, a. a. O. 128: »totalement inconnu en araméen«.

[18] b Sukka 30b. 31a. 34a. 37a. b.

[19] Billerbeck, II 805—807.

[20] So ist mit dem Kopten zu lesen, vgl. J.-P. Audet, La Didachè. Instructions des Apôtres (Études Bibliques), Paris 1958, 62—67. 420—422.

[21] Ἐν τοῖς ὑψίστοις ist palästinische Umschreibung des Gottesnamens.

The Holy Messiah

By Dr. **Paul Winter**

(39 Aberdare Gardens, London NW 6)

The little fragment from Qumrân Cave 1 which has been published by Barthelémy and Milik in *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. 1, Oxford 1955, on page 132, No. 30, contains the words משיח הקודש. The same expression (במשיחו הקודש) is found in CD VI 1. This expression does not occur in any part of the Old Testament or in rabbinic writings.

The pseudo-philonic *Liber Antiquitatum Biblicarum* lix 2 gives to King David the following title: *sanctus christus domini.*

Vier Aquila-Glossen in einem hebräischen Proverbien-Fragment aus der Kairo-Geniza

Von Assistent **Hans Peter Rüger**

(Tübingen, Uhlandstraße 2)

MS Heb. e. 43, fol. 51[1] der Bodleian Library enthält den hebräischen Text von Prov 17 16—19 3. Das etwa 20,0:15,5 cm große Pergament-Blatt ist beidseitig beschrieben und hat auf der Vorderseite 21, auf der Rückseite 20 Zeilen von durchschnittlich 11,5 cm Länge. Das scheinbare Fehlen einer Zeile auf der Rückseite erklärt sich daraus, daß hier, entsprechend dem Beginn eines neuen Seder mit Prov 18 10, Zeile 3 freigelassen worden ist.

Die Verse sind stichisch abgesetzt: Vers- und Zeilenanfang fallen zusammen und zwischen den beiden Halbversen ist jeweils etwas Raum ausgespart. Nur recto Zeile 3f. ist dieses Prinzip durchbrochen. Der Schreiber hat, durch Homoiarkton (Verwechslung von אהב mit אדם) veranlaßt, Prov 17 19a vor 17 18 gesetzt, es dann athetiert und schließlich, um 17 19 wieder mit dem Zeilenanfang beginnen zu lassen, mit 17 18 eineinhalb Zeilen ausgefüllt.

Der unvokalisierte Konsonantentext stimmt im großen und ganzen mit BHK überein. Immerhin finden sich 12 Plene- und 4 Defektiv-Schreibungen; darüber hinaus kommen folgende Abweichungen vor:

17 26: עלי statt על; Dittographie (es folgt ישר) oder Archaismus,
18 1: ובכל statt בכל; vgl. Targum, LXX und Arab.,
18 6: יבוא statt יבאו; so nur die erste Hand, die zweite verbessert zu יבואו,
18 9: מתרפא statt מתרפה; vgl. LXX und Arab.,
18 15: יבקש statt תבקש,
18 17: ובא statt יבא; Qᵉrē statt Kᵉtīb.

---

[1] = A. Neubauer — A. E. Cowley, Catalogue of the Hebrew Manuscripts of the Bodleian Library, Vol. II, Oxford 1906, Nr. 2610, 12.

Doch nicht diese Varianten machen die Bedeutung des Fragmentes aus, sondern vier zwischen den Zeilen des hebräischen Textes stehende, in Großbuchstaben geschriebene griechische Glossen. Drei von ihnen sind ohne weiteres lesbar, die vierte kann nur unter gewissen Schwierigkeiten entziffert und gedeutet werden.

1. recto Zeile 14 = Prov 17 28 steht über אוטם BHON. Dieses Wort erinnert an das βύων, das Aquila und Theodotion hier zur Übersetzung von אטם verwenden. Nimmt man hinzu, daß auch 1 Reg 6 4 (Aquila), Jes 33 15 (Aquila, Symmachus und Theodotion) und Ps 58 5 (Symmachus) Formen von אטם durch solche von βύειν wiedergegeben werden, so verdichtet sich der Eindruck einer oberflächlichen Ähnlichkeit zu der Gewißheit, daß eine Entsprechung vorliegt. Unklar bleibt zunächst nur, welcher der drei hexaplarischen Versionen BHON angehört[2].

2. verso Zeile 15 = Prov 18 22 steht über ויפק ΚΕΠΕΡΕΧ. Leider fehlen zu Prov 18 22 die Lesarten von Aquila, Symmachus oder Theodotion. Dafür wird aber das ותפק von Jes 58 10 von allen dreien mit ὑπερεκχέῃς[3] bzw. ὑπερεκχέεις[4] übersetzt und das יפיק von Prov 12 2 von Aquila durch ὑπερεκχέει wiedergegeben. ΚΕΠΕΡΕΧ läßt sich also zu καὶ ὑπερέκχεε auflösen[5].

3. verso Zeile 1 = Prov 18 8 steht über כמתלהמים ΓΕΟΗΤΗΚΑ. Auch hier sind Aquila, Symmachus oder Theodotion nicht belegt. Stattdessen kann man die Parallelstelle Prov 26 22 heranziehen, wo Aquila כמתלהמים mit γοητικοί oder γοητικά übersetzt. ΓΕΟΗΤΗΚΑ ist demnach als γοητικά aufzufassen und hilft so, die Unsicherheit beseitigen, die bisher in der Frage bestand, ob Prov 26 22 (und damit auch 18 8) λόγοι γοητικοί oder ῥήματα γοητικά zu lesen sei. Denn wenn Aquila Prov 18 8 γοητικά schrieb, so tat er das bei seinem Bestreben, »jedes hebräische Wort an allen Stellen, wo es vorkommt, regelmäßig in derselben Weise« wiederzugeben[6], auch Prov 26 22.

4. recto Zeile 20 = Prov 18 6 steht über למהלומת eine Gruppe griechischer Buchstaben, die etwa ΚΑΤΗΛΣΗΜ ΚΚ zu lesen sind. Wie bei 2 und 3 fehlen auch hier Belege für Aquila, Symmachus oder Theodotion. Weiterhelfen kann aber auch an dieser Stelle, daß Aquila Jes 28 1 Ps 74 6 und 141 5 Formen von הלם mit solchen von κατελαύνειν übersetzt. Obige Glosse wäre so vielleicht als κατέλασμα zu verstehen. Aber letzte Klarheit läßt sich hier nicht erreichen, zumal das ΚΚ nach wie vor unerklärt bleibt.

Alle vier Glossen lassen sich demnach von der Version des Aquila her erklären, nur bei zwei von ihnen, den unter 1. und 2. behandelten, könnte man auch an eine Herkunft aus den Übersetzungen des Symmachus oder Theodotion denken. Mithin ist es sehr wahrscheinlich, wenn nicht sicher, daß es sich hier um Notizen handelt, die ein des Griechischen kundiger und mit

---

[2] LXX gebraucht βύειν nur Ps 58 (57) 5 zur Übersetzung von אטם.

[3] So Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis ed., Bd. XIV, Isaias, ed. J. Ziegler.

[4] So Fr. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, 2 Bde, Oxford 1875.

[5] Nach einem brieflichen Vorschlag von Herrn Prof. J. Ziegler vom 27. 11. 1958, für den ich ihm auch an dieser Stelle herzlich danken möchte.

[6] A. Rahlfs, Septuaginta, 5. Aufl., Stuttgart 1952, Vol. I, S. X.

der Aquila-Übersetzung vertrauter Leser der hebräischen Proverbien sich zu schwierigen hebräischen Wörtern machte.

Als Aquila-Fund aus der Kairo-Geniza tritt MS Heb. e. 43, fol. 51 so an die Seite der Aquila-Palimpseste, die Burkitt und Taylor bereits 1897 und 1900 veröffentlicht haben[7].

(Abgeschlossen am 18. Juni 1959)

The Unity of the Discourse in John 6

By **Peder Borgen,** cand. theol., Ph. D.

(Nils Bays vei 7 Oslo)

No general agreement is reached among scholars with regard to the unity of the discourse in John 6. Thus the two outstanding commentaries in recent years, Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (Krit. — ex. Komm. ü. d. N.T., 11th ed., Göttingen 1950) and C. K. Barrett, The Gospel according to St. John, (London 1955) are in clear disagreement. Bultmann, (p. 161f.) follows those who consider John 6 51b-58b as an interpolation. Barrett (p. 236) on the other hand, states: "it is not necessary to regard vv. 51b-58 as an interpolation in the interest of eucharistic doctrine."

Heinz Schürmann in the study "Joh 6 51c — ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede" (Biblische Zeitschrift, 1958, p. 244ff.) by a thorough analysis, defends the unity of the discourse. He finds that John 6 51c binds the preceding and the following parts together.

It seems, however, that one significant observation has escaped notice so far. The discourse by Jesus following John 6 31 is meant to be an exegesis, a midrash, of this reference to the manna miracle with its quotation from Scripture: "Our fathers ate the manna in the wilderness; as it is written, 'He gave them bread from heaven to eat'" (John 6 31).

The following points will make clear the bearing which this understanding has on the question of unity.

1. The direct reference to the manna miracle in v. 31 is repeated in vv. 49 and 58, a fact which indicates that the whole section is a midrash.

2. The words ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς from the Scripture quotation in v. 31b are paraphrased and interpreted in vv. 32-58: δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ and δίδωσιν ὑμῖν τὸν

[7] F. C. Burkitt, Fragments of the Books of Kings according to the translation of Aquila und C. Taylor, Hebrew-Greek Genizah Palimpsests from the Taylor-Schechter-Collection.

ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ in v. 32; ὁ ἄρτος . . . ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, v. 33, and with slight differences in vv. 41. 50. 51 and 58; δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον in v. 34 and ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω in v. 51; ἡμῖν δοῦναι, v. 52; ἄρτον (v. 31) in different expressions in vv. 35. 48. 51 and 58b; ἐκ (ἀπὸ) τοῦ οὐρανοῦ in vv. 38 and 42.

This distribution of terms and expressions from the quotation in v. 31b, speaks in favour of the unity of the discourse. Some of these terms are also found in vv. 51b-58 (which frequently is regarded as an interpolation) although more sparsely than in the other parts of the discourse.

3. In the previous point we made clear that terms and expressions from the quotation in v. 31 are paraphrased and interpreted in vv. 32-58. One word in the quotation is, however, left out of the discussion so far, i. e., the word φαγεῖν. It is quite significant that this term does not occur in vv. 32-48. Then the repeated reference to the manna miracle in v. 49 takes up the word φαγεῖν, and in the remaining part of the discourse this term is in the center of the discussion. It is used in vv. 50. 51. 52 (ἡμῖν δοῦναι . . φαγεῖν), 53. 58, and the synonym τρώγειν in vv. 54. 56. 57. 58.

If John 6 51b-58 is regarded as an interpolation, the term φαγεῖν (v. 31b) is mentioned only in vv. 49. 50. 51, and it does not receive a treatment comparable to the discussion of the other words in the quotation from Scripture. vv. 51ff. develop the needed interpretation of this term, and thus repeat the term and its synonym again and again. John 6 32ff. therefore deal mainly with the giving of the bread, as said in v. 31b, while vv. 49ff. move into the theme of the eating, which also comes from the quotation in v. 31b.

The conclusion seems obvious. The discourse in John 6 certainly draws on different written or oral sources, but it is composed as a unity to interpret the quotation from the Old Testament found in John 6 31.

[Completed January 1959]

Zeitschriften-Bibliographie

Hier werden die der Redaktion zugänglichen in- und ausländischen Zeitschriften exzerpiert; außerdem sind die separat zugegangenen Aufsätze sonst nicht erfaßter Zeitschriften notiert. Die vorliegende Bibliographie verzeichnet überdies die Beiträge zweier Sammelbände (Nr. 34 und 35). Die Liste schließt an die letzte, ZNW 50 (1959) 1/2, 139—144 veröffentlichte Zeitschriften-Bibliographie an. — Wenn in der vorangestellten Übersicht eine Kennziffer in Klammern erscheint, so weist die entsprechende Zeitschrift in den durchgesehenen Nummern keinen einschlägigen Inhalt auf. Von Zeitschriften, die in der Übersicht ohne Angabe von Jahrgang, Band und Heft aufgeführt sind, liegt der Redaktion seit Erscheinen des vorigen Doppelheftes der ZNW keine neue Nummer vor. In der Bibliographie selbst wird nach Kennziffer und Seitenzahlen (nur in Zweifelsfällen auch nach der Bandzahl) zitiert. — Mit Sternchen * versehene Titel entnehmen wir in Auswahl der Zeitschrift New Testament Abstracts, Weston Mass., USA. Für die in unserer Übersicht nicht aufgeführten Zeitschriften verwenden wir Abkürzungen, nach Möglichkeit in Anlehnung an New Testament Abstracts (siehe die dritte Umschlagseite des vorliegenden Doppelheftes der ZNW).

1 = Analecta Bollandiana, Bruxelles (77, 1959, 1/2).
2 = Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg.
3 = Biblica, Roma (40, 1959, 1).
4 = Biblische Zeitschrift, Paderborn (3, 1959, 2).
(5) = Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Jerusalem-Baghdad (Nr. 152, Dezember 1958; Nr. 153, Februar 1959).
6 = Byzantinische Zeitschrift, München (52, 1959, 1).
7 = The Catholic Biblical Quarterly, Washington (21, 1959, 1—3).
8 = Evangelische Theologie, München (19, 1959, 3—9).
9 = The Harvard Theological Review, Cambridge, USA (52, 1959, 1—3).
10 = The Irish Theological Quarterly, Maynooth (26, 1959, 2 und 3).
11 = Journal of Biblical Literature, Philadelphia (78, 1959, 1 und 2).
12 = The Journal of Ecclesiastical History, London (10, 1959, 1).
13 = The Journal of Theological Studies, Oxford (10, 1959, 1).
14 = New Testament Studies, Cambridge (5, 1959, 3).
15 = Novum Testamentum, Leiden (2, 1958, 3/4; 3, 1959, 1/2).
16 = Recherches de Science Religieuse (47, 1959, 1 und 2).
17 = Revue Bénédictine, Abbaye de Maredsous (69, 1959, 1/2).
18 = Revue Biblique, Paris (66, 1959, 1 und 2).
19 = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Paris (39, 1959, 1 und 2).
20 = Revue de Qumran, Paris (1, 1959, 3 und 4).
21 = Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne (9, 1959, 1 und 2).
22 = Ricerche di Storia Religiosa, Roma.
23 = Römische Quartalschrift.
24 = Studia Theologica, Lund.
25 = Theologische Literaturzeitung, Berlin (84, 1959, 1—8).
26 = Theologische Rundschau, Tübingen (25, 1959, 2).
27 = Theologische Zeitschrift, Basel (15, 1959, 1—3).
28 = Vigiliae Christianae, Amsterdam (13, 1959, 1 und 2).
29 = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin (70, 1958, 3/4; 71, 1959, 1/4).
30 = Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart (70, 1959, 1/2).
31 = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, Berlin (50, 1959, 1/2).
32 = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln (11, 1959, 1—3).
33 = Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen (55, 1958, 3; 56, 1959, 1).
34 = New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson 1893—1958, Manchester 1959.
35 = Studia Evangelica. Papers presented to the International Congress on »The Four Gospels in 1957« held at Christ Church, Oxford 1957 = TU 73, 1959.

I. Außerbiblische Religionsgeschichte und neutestamentliche Zeitgeschichte

A. Forschungsberichte. **7** 71—78: P. W. Skehan, Two Books on Qumran Studies (Burrows, Cross). **10** 273—277: J. A. O'Flynn, Recent Discussions on the Dead Sea Scrolls. **11** 21—33: P. W. Skehan/H. M. Orlinsky, Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies. **16** 242—278: E. des Places, Philosophie religieuse des Grecs. **20** 423—424: Z. Ben Ḥayyim, Zu dem Aufsatze »Die Qumran-Rollen und die hebräische Sprachwissenschaft, 1948—1958« von Goshen-Gottstein. **JQuRev** 49, 3, 1959, 221—238: S. Zeitlin*, More Literature oo the Dead Sea Scrolls — more Pseudo-Scholarship. **Orientalistische Literaturzeitung** 1959, 3/4, 158—163: P. Winter, Besprechung von S. A. Birnbaum, The Hebrew Scripts, Part II, fascicles 1. 2.

B. Allgemeines.

C. Spätjudentum (Palästina, Diaspora, Talmud), Semiten. **3** 70—87: R. E. Brown, The Semitic Background of the New Testament Mysterion (II). 102—105: E. Vogt, Sabbatum 'deuteróprōton' in Lc 6 1 et antiquum kalendarium sacerdotale. **4** 205—234: F. Nötscher, Schicksalsglaube in Qumrân und Umwelt. 235—251: W. Beilner, Der Ursprung des Pharisäismus. **9** 149—185: J. Liver, The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth. **11** 60—65: J. A. Fitzmyer, The Aramaic Qorbān Inscription from Jebel Ḫallet Eṭ — Ṭûri and Mc 7 11/Mt 15 5. 66—72: M. Smith, What is implied by the Variety of Messianic Figures? 133—141: J. Albertson, An Application of Mathematical Probability to Manuscript Discoveries. 142—147: J. M. Allegro, A recently discovered Fragment of a Commentary on Hosea from Qumran's Fourth Cave. 153—156: S. Zeitlin, The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees. 157: J. M. Baumgarten, Reply. 158—159: L. H. Silberman, A Note on 4Q Florilegium. **13** 87—93: C. Roth, Were the Qumran Sectaries Essenes? A Re-examination of some evidences **14** 218—224: M. Smith, 'God's Begetting the Messiah' in 1 Q Sa. **15** 2, 291—309: G. Delling, Josephus und das Wunderbare. **18** 87—110: R. de Vaux, Les manuscrits de Qumrân et l'archéologie. **19** 14—38: M. Philonenko, Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qoumrân, II. **20** 323—344: P. Guilbert, Le plan de la Règle de la Communauté. 345—364: A. Penna, Il reclutamento nell'essenismo e nell'antico monachesimo cristiano. 365—390: C. Spicq, L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean Baptiste, les Hellénistes et Qumrân. 391—404: M. R. Lehmann, Talmudic Material relating to the Dead Sea Scrolls. 405—411: F. Nötscher, Himmlische Bücher und Schicksalsglaube in Qumran. 413—416: H. Michaud, A propos d'un passage des Hymnes (1 Q Hôdayôt, II 7—14). 417—422: C. Roth, Why the Qumran Sect cannot have been Essenes. 425—430: J. Carmignac, Localisation des fragments 15, 18 et 22 des Hymnes. 431: J. Carmignac, A propos d'une restitution dans le Commentaire du Psaume 37. 483—494: B. Jongeling, Les formes QṬWL dans l'hébreu des manuscrits de Qumrân. 495—508: B. H. Jerl-Hansen, Did Christ know the Qumran Sect? Jesus and the Messiah of the Desert. An Observation based on Mt 24 26-28. **27** 81—89: H. W. Huppenbauer, Belial in den Qumrantexten. **29** 70, 200—208: H.-W. Kuhn, Die beiden Messias in den Qumrantexten und die Messiasvorstellung in der rabbinischen Literatur. 257—258: J. L. Teicher, A Spurious Version of the War Scroll. 258—259: Cl. H. Hunzinger, Replik. **32** 69—72: H.-J. Schoeps, Beobachtungen zum Verständnis des Habakukkommentars von Qumran. 267—269: Sch. Ben-Chorin, 'Ich und Er' — eine liturgische Formel. 269—272: H. E. Del Medico, Une étymologie du nom des Esséniens. **33** 56, 1—18: H. Braun, Rm 7 7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen. **34** 136—143: J. Jeremias, Paarweise Sendung im Neuen Testament. 218—229: H. H. Rowley, The Baptism of John and the Qumran Sect. **35** 277—294: I. de la Potterie, L'arrière-fond du thème johannique de vérité. 523—538: J. Bowman, Phylacteries. 539—545: D. Daube, A Prayer Pattern in Judaism. 546—556: M. de Jonge, The Testaments of the Twelve Patriarchs and the New Testament. 557—561: O. H. M. Lehmann, Religious Experience in the Gospels and in Contemporary Rabbinic Literature. 565—579: M. Black, The Gospels and the Scrolls. 582—592: A. A. T. Ehrhardt, A Penitentiary Psalm from the Dead Sea Scrolls and its Allies. 593—599: J. C. G. Greig, Gospel Messianism and the Qumran Use of Prophecy. 600—612: S. H. Hooke, Symbolism in the Dead Sea Scrolls. 622—639: R. Schnacken-

BURG, Die Erwartung des »Propheten« nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten. **ET** 70, 3, 1958, 68—69: J. JEREMIAS*, The Qumran Texts and the New Testament. **PEQu** 1959, 38—46: P. WINTER, Two Non-Allegorical Expressions in the Dead Sea Scrolls. **ScEccl** 10, 1958, 3, 361—383: J.-P. AUDET*, Jésus et le 'Calendrier sacerdotal ancien'. Autour d'une variante de Luc 6 1.

D. Griechen und Römer. **6** 1—10: L. G. WESTERINK, Exzerpte aus Proklos' Enneadenkommentar bei Psellos. **9** 1—7: F. SOKOLOWSKI, On the Rules Regulating the Celebration of the Eleusinian Mysteries. 75—84: C. B. PASCAL, Catullus and the Di Parentes. 135—147: W. JAEGER, The Greek Ideas of Immortality. **16** 161—184: M. VIDAL, La Theophilia dans la pensée religieuse des Grecs. 185—214: M. AUBINEAU, Le thème du 'Bourbier' dans la littérature grecque profane et chrétienne.

E. Sonstige. **9** 63—73: R. N. FRYE, Zurvanism again.

F. Politische Geschichte. Geographie. Chronologie. Archäologie. **18** 87—110: R. DE VAUX, Les manuscrits de Qumrân et l'archéologie. 225—255: R. DE VAUX, Fouilles de Feshka. **20** 509—515: B. M. METZGER, The Furniture in the Scriptorium at Qumran. **35** 580—581: H. E. DEL MEDICO, Les ruines de Qumrân.

II. Die Bibel als Ganzes

7 1—23: TH. BARROSSE, The Senses of Scripture and the Liturgical Pericopes. **10** 290—302: J. ALFRINK, Biblical Background to the Eucharist as a Sacrificial Meal. **11** 105—114: N. F. S. FERRÉ, Notes by a Theologian on Biblical Hermeneutics. **13** 79—84: T. F. GLASSON, The 'Passover', a Misnomer: the Meaning of the Verb 'Pasach'.

III. Das Alte Testament im Urchristentum und in der alten Kirche

A. Allgemeines. **4** 161—173: J. SCHMID, Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theorie vom sensus plenior. **7** 64—71: J. J. O'ROURKE, Marginal Notes on the Sensus plenior. **29** 71, 114—136: A. JEPSEN, Zur Kanongeschichte des Alten Testaments. **35** 706—713: F. M. M. SAGNARD, Holy Scripture in the Early Fathers of the Church.

B. Griechische Übersetzungen. **11** 34—59: J. ZIEGLER, Die Vorlage der Isaias-Septuaginta (LXX) und die erste Isaias-Rolle von Qumran (1QIs[a]). **35** 613—621: P. KAHLE, The Greek Bible and the Gospels. Fragments from the Judaean Desert. **AmEcclRev** 139, 6, 1958, 381—390: J. L. MURPHY*, 'Ekklesia' and the Septuagint.

C. Lateinische Übersetzungen. D. Sonstige Übersetzungen. **29** 71, 165—201: L. DELEKAT, Die syropalästinische Jesaja-Übersetzung.

IV. Das Neue Testament: Allgemeines, Sprache, Überlieferung

A. Forschungsberichte. Auslegungsgeschichte. Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft. **4** 298—300: R. SCHNACKENBURG, 3. Arbeitstagung der katholischen Neutestamentler. 301—310: J. MICHL, Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart. **11** 13—20: B. M. METZGER, Recent Discoveries and Investigations of New Testament Manuscripts. **15** 2, 318—319: P. WINTER zu E. Stauffer, Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi. 319—320: P. WINTER zu G. Fohrer, Messiasfrage und Bibelverständnis. 3, 1—27: A. F. KLIJN, A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts (1949—1959). **25** 481—486: R. BULTMANN, Ein neues Paulusverständnis? (Zu J. MUNCK: Paulus und die Heilsgeschichte.) **32** 165—168: P. WINTER, Anläßlich eines neuen Jesus-Buches (W. Grundmann, Die Geschichte Jesu Christi). **34** 119—135: A. J. B. HIGGINS, Son of Man-Forschung since »The Teaching of Jesus«. **35** 235—253: R. McL. WILSON, Some Recent Studies in the Lucan Infancy Narratives. 254—257: R. McL. WILSON, Farrer and Streeter on the Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark. 689—698: J. DANIÉLOU, La session à la droite du Père. **ÉglThéol** 21, 62, 1958, 15—34: M. LODS*, Le 'Tu es Petrus' dans l'exégèse patristique. **ET** 69, 11, 1958, 333—339: J. JEREMIAS*, The Present Position in the Controversy concerning the Problem of the Historical Jesus. **Judaica** 15 (1959) 3, 143—161: G. JASPER, Das »grundlegende Mißverständnis« des Paulus nach jüdischer Schau. Versuch einer Würdigung des Buches von H.-J. Schoeps:

»Paulus. Die Theologie des Paulus im Lichte der jüdischen Religionsgeschchte«. **KD** 5, 1, 1959, 23—41: S. Schulz*, Katholisierende Tendenzen in Schliers Galater-Kommentar.

B. Sprache, Lexikographie und Grammatik. **34** 306—314: H. G. Wood, Didache, Kerygma und Evangelion. **35** 415—422: P. H. Boulton, Διακονέω and its Cognates in the Four Gospels. 481—486: G. Friedrich, Die Problematik eines Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament. **NouvRevThéol** 80, 8, 1958, 840—853: I. de la Potterie*, L'origine et le sens primitif du mot »laic«.

C. Textkritik, Handschriften, Textgeschichte, Übersetzungen; Kanon; Quellen. **9** 119—131: H. S. Murphy, The Text of Romans and I Corinthians in Miniscule 93 and the Text of Pamphilus. **11** 148—152: H. M. Teeple/F. A. Walker, Notes on the Plates in Papyrus Bodmer II. **14**, 210—212: Ed. Massaux, Quelques variantes importantes de P. Bodmer III et leur accointance avec la Gnose. **15** 2, 311—315: P. Glaue, Einige Stellen, die die Bedeutung des Codex D charakterisieren. **28** 1—13: G. D. Kilpatrik, Professor J. Schmid on the Greek Text of the Apocalypse. **31** 61—73: W. Thiele, Beobachtungen zum Comma Johanneum (I Joh 5 7f.). 99—105: A. F. J. Klijn, Die Wörter »Stein« und »Felsen« in der syrischen Übersetzung des Neuen Testaments. **34** 54—67: J. W. Bowman, The term »Gospel« and its Cognates in the Palestinian Syriac. **35** 676—686: R. R. Williams, The Gospel-Epistle-Relationship in Canon and Liturgy. 717—731: K. Aland, The Present Position of New Testament Textual Criticism. 732—736: J. N. Birdsall, 406, a neglected Witness to the Caesarean Text. 737—748: G. I. Bonner, The Greek N. T. Mss. of the British Museum. 749—756: K. W. Clark, Observations on the Erasmian Notes in Codex 2. 757—777: E. C. Colwell, Method in Locating a newly-discovered Manuscript within the Manuscript Tradition of the Greek New Testament. 778—792: E. C. Collwell, Some unusual Abbreviations in Ms. 2427. 793—810: A. J. B. Higgins, The Persian and Arabic Gospel Harmonies. 811—813: G. G. Willis, Some Interesting Readings of the Book of Mulling. **BVChrét** 24 (1958) 96—107: B. Botte*, Le texte du Quatrième Évangile et le Papyrus Bodmer II.

V. Neutestamentliche Einleitung, Exegese und Theologie[1]

A. Methodologie. Grundsätzliches. Gesamtdarstellungen. Hilfsmittel. **7** 115—135: R. G. Philbin, Some Modern Protestant Attitudes towards Hermeneutics. 283—315: J. C. Futrell, Myth and Message. **8** 243—266: W. Matthias, Exegese, Dogmatik, Verkündigung. **15** 2, 185—198: H. Clavier, Les sens multiples dans le Nouveau Testament. **19** 83—96: Ch. Hauter, Christologie et inspiration des Écritures. **35** 14—24: H. Cunliffe-Jones, The Fourfold Gospel as a Theological and Pastoral Problem for today. 25—34: J. Daniélou, The New Testament and the Theology of History. 66—78: T. A. Roberts, Some Presuppositions of Gospel Historical Criticism. 115—125: A. Wikgren, Biography and Christology in the Gospels. 156—173: A. Descamps, Essai d'interprétation de Mt 5 17-48. 'Formgeschichte' ou 'Redaktionsgeschichte'? 510—515: I. A. T. Robinson, The »Others« of John 4 38. A test of exegetical Method. **DownRev** 76, 246, 1958, 329—343: R. Russell*, Modern Exegesis and the Fact to the Resurrection. **ThQu** 138, 1958, 3, 257—274: K. H. Schelkle*, Heilige Schrift und Wort Gottes.

B. Die einzelnen Bücher.

1. Die Evangelien insgesamt. **7** 24—38: D. M. Stanley, Liturgical Influences on the Formation of the Four Gospels. 39—54: R. Mercurio, A Baptismal Motif in the Gospel Narratives of the Burial. 171—189: V. T. O'Keefe, Towards Understanding the Gospels. **9** 187—203: Ch. W. F. Smith, Fishers of Men. Footnotes on a Gospel Figure. **11** 115—124: O. A. Piper, The Origin of the Gospel Pattern. **14** 174—187: D. Daube, The earliest structure of the Gospels. **34** 165—179: C. F. D. Moule, The Intention of the Evangelists. **35** 3—13: J. H. Crehan, The Fourfold Character of the Gospel. 35—42: A. M. Ramsey, The Gospel and the Gospels. 43—65: H. Riesenfeld, The Gospel Tradition and its Beginnings. 129—147: Bischof Cassian, The Interrelation of the Gospels: Matthew-Luke-John. 441—457: H. Clavier, La

[1] Weiteres zur Lehre des Urchristentums siehe unter VI.

multiplication des pains dans le ministère de Jésus. 458—480: J. W. Doeve, Die Gefangennahme Jesu in Gethsemane. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. 495—498: E. Haenchen, Faith and Miracle. 557—561: O. H. M. Lehmann, Religious Experience in the Gospels and in Contemporary Rabbinic Literature. 565—579: M. Black, The Gospels and the Scrolls. 593—599: J. C. G. Greig, Gospel Messianism and the Qumran Use of Prophecy. 613—621: P. Kahle, The Greek Bible and the Gospels. Fragments from the Judaean Desert.

2. Die Synoptiker. **3** 102—105: E. Vogt, Sabbatum 'deuteróprōton' in Lc 6 1 et antiquum kalendarium sacerdotale. **4** 271—289: W. Trilling, Die Täufertradition bei Matthäus. 294—297: J. Gnilka, 'Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?' (Mc 15 34 par.). **8** 116—131: H. W. Bartsch, Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern. **10** 167—181: E. Maio, The Synoptic Problem and the Vaganay Hypothesis. **11** 60—65: J A. Fitzmyer, The Aramaic Qorbān Inscription from Jebel Ḫallet Eṭ-Ṭûri and Mc 7 11/Mt 15 5. **13** 1—9: J. C. O'Neill, The Six Amen-Sayings in Luke. **15** 2, 199—227: F. A. Strobel, Zum Verständnis von Mt 25 1-13. 228—244: J. Dupont, 'Vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant que le fils de l'homme ne vienne' (Mt 10 23). 245—271: T. A. Burkill, St. Mark's Philosophy of the Passion. 271—275: J. N. Birdsall, ΤΟ ΡΗΜΑ ὡΣ ΕΙΠΕΝ ΑΥΤῷ Ο ΙΗΣΟΥΣ. Mc 14 72. 316—317: A. M. Salazar, Questions about St. Luke's Sources. 3, 28—33: St. Petrie, »Q« is only what you make it. 34—53: T. A. Burkill, Anti-Semitism in St. Mark's Gospel. 54—56: J. Bauer, Ut quid perditio ista? Zu Mc 14 47 und Parr. **18** 32—54: M. de Goedt, L'explication de la parabole de l'ivraie (Mt 13 36-43). 213—224: F. Dreyfus, L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Mc 12 26-27). **19** 97—102: J. Hering, Simples remarques sur la prière à Gethsémané. **20** 483—494: B. Hjerl-Hansen, Did Christ know the Qumran Sect? Jesus and the Messiah of the Desert. An Observation based on Matthew 24 26-28. **27** 90—106: V. Hasler, Das Herzstück der Bergpredigt, Mt 5 21-48. 126—128: H. W. Bartsch, Eine bisher übersehene Zitierung der LXX in Mc 4 30. 176—194: H. Binder, Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. **29** 70, 260—261: P. Winter, Genesis 1 27 and Jesus' Sayings on Divorce. **31** 33—48: T. A. Burkill, The Notion of Miracle with Special Reference to St. Mark's Gospel. 82—91: H.-W. Kuhn, Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markusevangeliums. **34** 1—18: C. K. Barrett, The Background of Mark 10 45. 94—105: O. Cullmann, L'Apôtre Pierre instrument du diable et instrument de Dieu. La Place de Mt 6 16-19 dans la tradition primitive. 246—269: V. Taylor, The Original Order of Q. **35** 79—99: J. J. Vincent, The Parables of Jesus as Self-Revelation. 148—155: J. Coutts, Classification of Some Narrative Units in the Synoptic Gospels. 156—173: A. Descamps, Essai d'interprétation de Mt 5 17-48. 'Formgeschichte' ou 'Redaktionsgeschichte'? 174—179: J. C. Fenton, Inclusio and Chiasmus in Matthew. 180—189: W. Grundmann, Die Bergpredigt nach der Lukasauffassung. 190—198: E. Hill, Messianic Fulfilment in St. Luke. 199—205: N. Q. King, The 'Universalism' of the Third Gospel. 206—216: B. Reicke, Instruction and Discussion in the Travel Narrative. 217—222: P. J. Thompson, The Infancy Gospels of St. Matthew and St. Luke compared. 223—234: N. Turner, The Minor Verbal Agreements of Mt and Lc against Mark. 487—494: E. Fuchs, The Parable of the Unmerciful Servant (Mt 18 23-35). 499—502: S. G. Hall, Swords of Offence. 503—505: T. G. Jalland, A Note on Luke 16 1-9. 506—509: Fr. C. Millington, A Spoilt Masterpiece. 516—519: O. J. F. Seitz, Peter's 'Profanity'. Mark 14 71 in the Light of Matthew 16 22. 523—538: J. Bowman, Phylacteries. 539—545: D. Daube, A Prayer Pattern in Judaism. 663—675: R. D. Richardson, The Place of Luke in the Eucharistic Tradition. **ScEccl** 10, 3, 1958, 361—383: J.-P. Audet*, Jésus et le 'Calendrier sacerdotal ancien'. Autour d'une variante de Luc 6 1.

3. Johannesevangelium, Briefe und Apokalypse. **3** 12—69: I. de la Potterie, L'onction du chrétien par la foi (30—47: I Joh 2 20. 27). **7** 316—340: Chr. P. Ceroke, The Problem of Ambiguity in John 2 4. **13** 94: P. R. Ackroyd, The 153 fishes in John 21 11 — a further note. **14** 224—225: W. H. Brownlee, The Priestly Character of the Church in the Apocalypse. **15** 3, 57—61: I. Buse, St. John and »The First Synoptic Pericope«. 62—69: W. Grundmann, Das Wort von Jesu Freunden (Joh 15 13-16) und das Herrenmahl. 107—137: G. Delling, Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse. **18** 55—86: A. Feuillet, Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de

l'Apocalypse. **19** 1—13: F. J. Leenhardt, La structure du chapitre 6 de l'Evangile de Jean. **27** 22—39: W. Wilkens, Die Erweckung des Lazarus. **31** 61—73: W. Thiele, Beobachtungen zum Comma Johanneum (I Joh 5 7f.). 132—137: W. Nagel, 'Die Finsternis hat's nicht begriffen' (Joh 1 5). **33** 55, 19—54: E. Haenchen, Johanneische Probleme. **34** 230—245: E. Schweizer, The Concept of the Church in the Gospel and Epistles of St. John. **35** 261—276: H. Clavier, L'ironie dans le quatrième Évangile. 277—294: I. de la Potterie, L'arrière-fond du thème johannique de vérité. 295—308: A. Feuillet, La participation actuelle à la vie divine d'áprès le quatrième évangile. Les origines et le sens de cette conception. 309—320: A. Hamman, Lignes maîtresses de la prière johannique. 321—328: A. Mollat, Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile. 329—337: R. D. Potter, Topography and Archeology in the Fourth Gospel. 338—350: J. A. T. Robinson, The New Look on the Fourth Gospel. 351—362: S. Schulz, Die Komposition des Johannesprologs und die Zusammensetzung des 4. Evangeliums. 363—381: E. Schweizer, Der Kirchenbegriff im Evangelium und in den Briefen des Johannes. 382—411: W. C. van Unnik, The purpose of St. John's Gospel. 423—434: W. H. Cadman, The Raising of Lazarus (John 10 40—11 53). 510—515: J. A. T. Robinson, The »Others« of John 4 38. A test of exegetical method.

4. Die Apostelgeschichte. **4** 252—270: J. Bihler, Der Stephanusbericht (Act 6 8-15 und 7 54—8 2). **15** 3, 80—99: H. R. Moehring, The Verb ἀκούειν in Acts 9 7 and 22 9. **25** 165—174: G. Schille, Die Fragwürdigkeit eines Itinerars der Paulusreisen. **34** 68—80: R. Bultmann, Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte.

5. Paulusbriefe (einschließlich Hebräerbrief). **3** 12—69: I. de la Potterie, L'onction du chrétien par la foi (14—30: II Cor 1 21-22). 70—87: R. E. Brown, The Semitic Background of the New Testament Mysterion (II) (Col Eph I Tim). **4** 161—173: J. Schmid, Die atl. Zitate bei Paulus und die Theorie vom sensus plenior. **8** 300—314: J. B. Souček, Wir kennen Christus nicht mehr nach dem Fleisch. **10** 182—191: T. Fahy, St. Paul's Romans were Jewish Converts. **14** 206—210: F. W. Beare, On the Interpretation of Romans 6 17. 213—218: W. Foerster, Εὐσέβεια in den Pastoralbriefen. **15** 2, 276—280: J. Mánek, The Apostle Paul and the empty Tomb. 281—290: O. Glombitza, Gnade — das entscheidende Wort. Erwägungen zu I Cor 15 1-11, eine exegetische Studie. 3, 100—106: O. Glombitza, Mit Furcht und Zittern — zum Verständnis von Phil 2 12. 146—148: N. Krieger, Zum Römerbrief. **16** 44—60: A. Vanhoye, La structure centrale de l'Épître aux Hébreux. **20** 365—390: C. Spicq, L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, Les Hellénistes et Qumran. **27** 51—52: M. Philonenko, Quod oculus non vidit, I Cor 2 9. **31** 73—82: U. Wickert, Einheit und Eintracht der Kirche im Präskript des ersten Korintherbriefes. 106—112: J. B. Bauer, 'ΤΟΙΣ ΑΓΑΠΩΣΙΝ ΤΟΝ ΘΕΟΝ' Rm 8 28 (I Cor 2 9, I Cor 8 3). **33** 56, 1—18: H. Braun, Rm 7 7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen. **34** 81—93: H. Clavier, Ο ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ dans l'épître aux Hébreux. 144—149: G. D. Kilpatrick, Galatians 1 18 ΙΣΤΟΡΗΣΑΙ ΚΗΦΑΝ. 150—164: W. Manson, Notes on the Argument of Romans (Chapters 1—8). 180—193: J. Munck, Paulus tamquam abortivus (I Cor 15 8). **SvenskExegÅrs** 22—23, 1957/58, 137—147: R. Gyllenberg*, Die Komposition des Hebräerbriefes. **WZ Jena** 7 (1957/58) 4, 591—604: J. Müller-Bardorff, Zur literarischen Frage der Einheit des Philipperbriefes.

6. Katholische Briefe. **31** 137—138: J. Jeremias, Jac 4 5: ἐπιποθεῖ. **34** 34—53: G. H. Boobyer, The Indebdetness of 2 Peter to 1 Peter.

VI. Das Urchristentum

A. Geschichte, Lehre und Kultus des Urchristentums. **3** 70—87: R. E. Brown, The Semitic Background of the New Testament Mysterion (II). **8** 375—390: H.-W. Bartsch, Die neutestamentlichen Aussagen über den Staat. **14** 188—205: W. Grundmann, Die νήπιοι in der urchristlichen Paränese. **19** 117—128: R. Voeltzel, Le régime Presbytérien-Synodal et le Nouveau Testament. **34** 106—118: C. H. Dodd, The primitive Catechism and the Sayings of Jesus. 136—143: J. Jeremias, Paarweise Sendung im Neuen Testament. 194—207: B. Reicke, Some Reflections on Worship in the New Testament. 210—217: H. Riesenfeld, Sabbat et Jour du Seigneur. **35** 622—639: R. Schnackenburg, Die Erwartung des »Propheten« nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten. 643—662: J.-P. Audet, Literary Forms and

Contents of a Normal Εὐχαριστία in the First Century. 663—675: R. D. Richardson, The Place of Luke in the Eucharistic Tradition. 676—686: R. R. Williams, The Gospel-Epistle Relationship in Canon and Liturgy. **Deutsches Pfarrerblatt** 1958, Nr. 10: K. Heussi, Zur Abwehr gegen Aland. **ÉglThéol** 21, 61, 1958, 13—26: O. Cullmann*, La maladie dans le Nouveau Testament. **HZ** 1958, H. 186/2, 249—260: K. Heussi, Die vermeintlichen Beweise für das Kommen des Petrus nach Rom. **HB** 18 (1959) 5, 149—156: M. de Jonge, Judas Iskarioth, de verrader. **JBR** 1959, 233—242: J. M. Robinson, New Testament Faith Today. **KD** 4, 4, 1958, 234—250: J. L. Leuba*, Der Zusammenhang zwischen Geist und Tradition nach dem Neuen Testament.

B. Jesus. Die Urgemeinde. **15** 3, 70—79: J. Steinbeck, Das Abendmahl Jesu unter Berücksichtigung der modernen Forschung. **31** 14—33: P. Winter, Marginal Notes on the Trial of Jesus. **34** 19—33: M. Black, The Arrest and Trial of Jesus and the Date of the Last Supper. **35** 100—114: D. E. H. Whiteley, Christ's Foreknowledge of His Crucifixion. 435—440: H. Clavier, Jésus résistant. **NedTheolTijd** 13, 1, 1958, 27—46: J. N. Sevenster*, Jezus en de Ebed Jahweh. **StimZeit** 163, 4, 1959, 266—278: W. Seibel*, Das Christusbild der liberalen Leben-Jesu-Forschung. **ThQu** 138, 2, 1958, 152—183: J. Betz*, Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus. **ZKTh** 80, 4, 1958, 555—561: P. Gaechter*, Eine neue Chronologie der Leidenswoche?

C. Paulus. **SvenskExegÅrs** 22—23, 1957/58, 154—167: B. Reicke*, Natürliche Theologie nach Paulus.

D. Johannes. **14** 157—173: O. Cullmann, L'opposition contre le Temple de Jerusalem, Motif commun de la Théologie Johannique et du monde ambiant.

E. Gnosis, Judenchristentum. **Orientalia** 28 (1959) 2, 170—185: W. C. Till, Die Kairener Seiten des 'Evangeliums der Wahrheit'.

F. Apokryphen. **19** 39—45: P. Prigent, L'Évangile selon Thomas. État de la question. **28** 87—117: G. Quispel, L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron. **35** 546—556: M. de Jonge, The Testaments of the Twelve Patriarchs and the New Testament. **BJRylL** 41 (1959) 2, 446—458: W. C. Till, New Sayings of Jesus in the recently discovered Coptic 'Gospel of Thomas'. **Ecclesia.** Een Bundel Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. J. N. Bakhuizen van den Brink, 1959, 18—32: W. Schneemelcher, Bemerkungen zum Kirchenbegriff der apokryphen Evangelien.

VII. Geschichte und Lehre der alten Kirche

A. Forschungsberichte. Methodologie. **16** 63—124: J. Daniélou, Histoire des Origines chrétiennes. I. Autour du Judéo-Christianisme. II. Le Moyen-Platonisme chrétien. III. Christologie et Anthropologie. IV. Textes inédits du IVe siècle. V. Le Latin chrétien. **17** 89—97: P. Verbraken, La série latine de 'Sources Chrétiennes'. **25** 81—88: C. Andresen, Zur Dogmengeschichte der alten Kirche. **30** 89—111: Chr. Walther, Zur Struktur der Dogmenkritik in der neueren protestantischen Dogmengeschichtsschreibung, ihrer inneren Begründung und Absicht. **32** 72—77: H.-J. Schoeps, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen (Zur gleichnamigen Untersuchung von Georg Strecker im Akademie-Verlag, Berlin 1958). **Scholastik** 33, 1958, 3, 321—355; 4, 528—558: A. Grillmeier*, Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas.

B. Quellen, Inschriften, Ausgaben, Übersetzungen, Hilfsmittel.

C. Geographie, Chronologie, Paläographie, Numismatik.

D. Archäologie und Kunstgeschichte. **9** 37—41: G. Downey, The Name of the Church of St. Sophia in Constantinople.

E. Geschichte, Literatur und Lehre.

1. Allgemeines.

a) Übersichten, Längsschnitte und einzelne Fragen zur Geschichte und Lehre der alten Kirche. **3** 12—69: I. de la Potterie, L'onction du chrétien par la foi (47—64: dans l'ancienne tradition patristique et liturgique). **16** 5—43: H. de Lubac, A propos de l'Allégorie chrétienne. 185—214: M. Aubineau, Le thème du 'Bourbier' dans la littérature grecque profane et chrétienne. **28** 14—21: J. Daniélou, Les douze Apôtres

et le Zodiaque. 58—60: G. J. M. Bartelink, A propos de deux termes abstraits designant le diable. 65—86: J. N. Bakhuizen van den Brink, Traditio im theologischen Sinne. **30** 1—45: W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie. **31** 1—14: W. Jaeger, Paideia Christi. 48—61: H.-D. Altendorf, Zur Bischofsliste von Gabala. **35** 3—13: J. H. Crehan, The Fourfold Character of the Gospel. 689—698: J. Daniélou, La session à la droite du Père. **QuestLitPar** 39, 3, 1958, 196—214: Chr. Mohrmann*, Locus refrigerii, lucis et pacis.

b) Übersichten, Längsschnitte und einzelne Fragen zur Literatur der alten Kirche. **17** 86—89: V. Bulhart, Textkritisches V (Eusebius Emesenus). **30** 112—120: A. Strobel, Der Begriff des »vierkapiteligen Evangeliums« in Pseudo-Ephraem C. **31** 91—99: F. Scheidweiler, Die alte Vita Pauli. 113—122: U. Treu, »Otterngezücht«. Ein patristischer Beitrag zur Quellenkunde des Physiologus. **32** 201—227: W. L. Dulière, Antinoüs et le livre de la Sagesse.

2. Die einzelnen Perioden (Personen und Erscheinungen).

a) Die Apostolischen Väter. **28** 118—120: P. Nautin, Notes critiques sur la Didachê. **34** 210—217: H. Riesenfeld, Sabbat et Jour du Seigneur. **35** 643—662: J.-P. Audet, Literary Forms and Contents of a Normal Εὐχαριστία in the First Century. **SvenskExegÅrs** 22—23, 1957/58, 172—190: J. Munck*, Presbytere og Herrens disciple hos Papias. **VD** 36, 6, 1958, 350—356: J. Bligh*, Compositio Didaches eiusque relatio ad Evangelium scriptum.

b) Die Apologeten. **28** 33—45: R. M. Grant, Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus. 46—57: J. H. Waszink, Some Observations on Tertullian 'Ad Scapulam'. **35** 699—705: E. Evans, Tertullian's Commentary on the Marcionite Gospel. **Atti della Academia delle Science di Torino** 93 (1958/59) 1—45: P. Siniscalco, I significati di 'restituere' e 'restitutio' in Tertulliano.

c) Altchristliche Gnosis, Frühkatholizismus. **16** 61—62: B. Hemmerdinger, Un fragment grec de saint Irénée (III, 11, 8—9). **25** 1—26: H.-M. Schenke, Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi. **28** 22—32: W. R. Schoedel, Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus. 121—125: R. M. Grant, Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus.

d) Die Alexandriner (mit Zeitgenossen). **31** 123—132: U. Wickert, Bemerkungen zu Clemens von Alexandrien (Quis dives salvetur 19 und 42).

e) Montanismus. Monarchianer.

f) Konstantin und seine Zeit. Der trinitarische Streit. Donatismus. **15** 3, 138—145: H. H. Oliver, The Epistle of Eusebius to Carpianus. Textual Tradition and Translation.

g) Der christologische Streit.

h) Die Kirchenväter des vierten und fünften Jahrhunderts. **13** 10—42: H. Chadwick, Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on Romans. **16** 215—224: J. Chéné, Saint Augustin enseigne-t-il dans le De Spiritu et Littera l'universalité de la volonté salvifique de Dieu? **31** 73—82: U. Wickert, Einheit und Eintracht der Kirche im Präskript des ersten Korintherbriefes (zur Exegese Theodors von Mopsuestia). **32** 105—132: M. Zepf, Augustinus und das philosophische Selbstbewußtsein der Antike.

i) Justinian. Das sechste Jahrhundert.

F. Stellung in Staat und Gesellschaft, Organisation, Disziplin.

G. Mission und Ausbreitung. **12** 1—49: M. Deanesly/P. Grosjean, The Canterbury Edition of the Answers of Pope Gregory I to St. Augustine.

H. Kultus (Liturgie), Sakramente. **34** 270—305: W. C. van Unnik, Dominus vobiscum: The Background of a liturgical formula.

I. Askese und Mönchtum. **17** 3—21: P. Meyvaert, Problems concerning the 'Autograph' Manuscript of Saint Benedict's Rule. **20** 345—364: A. Penna, Il reclutamento nell'essenismo e nell'antico monachesimo cristiano.

K. Märtyrer und Heilige. **1** 63—107: F. Halkin, Une nouvelle Vie de Constantin dans un légendier de Patmos. *U. Wickert*

Nachwort

Das vorliegende Doppelheft schließt den fünfzigsten Band der Zeitschrift ab. Ihr Geburtsjahr war 1900, und füglich hätte sie jetzt ihren sechzigsten Jahrgang vollendet haben müssen. Die zehn fehlenden Bände sind der Zoll an zwei Weltkriege und deren Folgen. Diesem Verlust steht ein überreicher Gewinn gegenüber. War die Zeitschrift, als sie erstmals erschien, auf ihrem speziellen Arbeitsgebiet mehr oder weniger allein, so hat sie heute die Genugtuung, daß die von ihr ausgestreute Saat aufgegangen ist und in den Nachbarländern eng verwandte Blätter hervorgetrieben hat. Ich erwähne nur die Vigiliae Christianae, die New Testament Studies, Novum Testamentum und übergehe die vielen anderen neuentstandenen Zeitschriften des In- und Auslandes mit allgemeiner theologischer Zielsetzung, bei denen das Neue Testament doch immer auch im Mittelpunkt steht. Die theologische Landschaft von 1900 glich einem lichten englischen Garten, heute hat sie Ähnlichkeit mit einem dichten Walde. Daß die Wege in ihm unübersichtlich geworden sind und der einzelne sich schwer genug zurechtfindet, ist eine unerwünschte Begleiterscheinung dieses Reichtums. E. Käsemann hat darüber bewegliche Klage geführt (ZThK 54, 1957, S. 1ff.) und O. Cullmann wollte sogar einem der neuen Bäume die Axt an die Wurzel legen (ThLZ 82, 1957, Sp. 73ff.). Man kann in der Tat die Entwicklung mit Besorgnis betrachten, weil sie dem Forscher ein kaum noch zu bewältigendes Maß an Lektüre aufzwingt. Die nun auch in der Theologie sich ansiedelnde neue Literaturgattung der »Abstracts« ist eine Hilfe, aber sie ist doch zugleich ein Notsignal unserer Situation. Vom Standpunkt des Herausgebers sieht sich der neue Blätterwald freilich anders an. Die Befürchtung, das Niveau der Beiträge werde sinken, weil sich allzu viele Zeitschriften um sie bewerben, hat sich mir nicht erfüllt. Im Gegenteil ist die Verantwortung des Herausgebers gegenüber den Autoren leichter geworden, seitdem er sie auf viele Wege zur Öffentlichkeit weisen kann.

Inmitten aller Veränderungen hat die ZNW, wie mir scheint, ihr altes Gesicht behalten. Vergleicht man den ersten mit dem jetzigen Bande, so sind begreiflicherweise nach sechzig Jahren die Namen der Mitarbeiter andere und von den behandelten Themen hat Aktualität eigentlich nur noch W. Boussets großer Aufsatz über »Die Testamente der XII Patriarchen«. Aber wieder haben jetzt der führende Gräzist unserer Zeit und der führende Theologe nebeneinander das Wort ergriffen. Waren es damals Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorf und Adolf Harnack, so sind es heute Werner Jaeger und Rudolf Bultmann. In diesem Doppelklang drückt sich die geistige Richtung der Zeitschrift aus. Sie hofft, auch in Zukunft ihr treu bleiben zu können.

W. Eltester.

EDGAR HENNECKE

Neutestamentliche Apokryphen

in deutscher Übersetzung

Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage in 2 Bänden
herausgegeben von Professor D. WILHELM SCHNEEMELCHER, Bonn

Band I: **Evangelien. Außerbiblisches über Jesus**
1959. VIII, 377 Seiten. Broschiert DM 19,60, Lw. DM 24,—

Band II: **Apostolisches. Außerbiblisches über die Apostel**
1960. In Vorbereitung

Die seit langem erwartete 3. Auflage ist im Aufbau und in den einzelnen Abschnitten vollständig neu bearbeitet worden. Dabei sind die neuen Papyrusfunde von Nag Hamâdi ebenso wie die neuesten Forschungsergebnisse berücksichtigt worden. Das Werk wird nur vollständig abgegeben. Der Erwerb des 1. Bandes verpflichtet zur Abnahme des 2. Bandes, der mit kurzem Abstand folgen soll.

WISSENSCHAFTLICHE UNTERSUCHUNGEN ZUM NEUEN TESTAMENT

4

Die Umwelt des Neuen Testaments

Ausgewählte Quellen

von Professor Dr. C. K. BARRETT, Durham
übersetzt und herausgegeben von Dr. CARSTEN COLPE, Göttingen
1959. XII, 290 Seiten. Brosch. DM 16,—, Lw. DM 20,—

Ohne sich einer bestimmten religionsgeschichtlichen Theorie zu verschreiben, führt das Buch in gut gewählten, zusammenhängenden und für die jeweilige Quelle typischen Auszügen die wichtigsten Texte aus der Umwelt des Neuen Testaments in deutscher Übersetzung vor. Einleitende und erläuternde Bemerkungen stellen die Texte an ihren historischen Ort und weisen auf die historisch-exegetischen Probleme hin. Der deutsche Bearbeiter hat soweit wie möglich vorhandene deutsche Übersetzungen herangezogen, viele Texte neu übersetzt und die Erläuterungen des englischen Herausgebers darauf umgestellt. So bietet das Werk dem Studierenden und dem interessierten Gebildeten nicht nur eine Fülle von Material, sondern ist auch ein willkommener Führer „ad fontes."

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

NEUE ZEITSCHRIFT FÜR SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Herausgegeben von Paul Althaus, Erlangen und Carl Heinz Ratschow, Münster.

Die Zeitschrift erscheint in drei Heften mit einem Gesamtumfang von etwa 384 Seiten pro Jahrgang. Format Groß-Oktav. Bezugspreis pro Jahrgang DM 36,— Vorzugspreis für Studenten, Vikare und Studienreferendare pro Jahrgang DM 28,80

Inhalt von Band I, Heft 1, 1959:

P. ALTHAUS, Rückblick auf die ‚Zeitschrift für Systematische Theologie'

P. ALTHAUS, Die Bekehrung in reformatorischer und pietistischer Sicht

C. H. RATSCHOW, Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes. Gedanken zur Lehrgestaltung des Providentia-Glaubens in der evangelischen Dogmatik

G. HORNIG, Systematische Theologie in Dänemark und Schweden

E. O. REICHERT, Der Abendmahlstraktat Spalatins von 1525

E. KINDER, Kommentar zum Traktat Spalatin

DAS PROBLEM DER SPRACHE IN THEOLOGIE UND KIRCHE

Referate vom Deutschen Evangelischen Theologentag 27. bis 31. Mai 1958

Herausgegeben von **Wilhelm Schneemelcher**
Groß-Oktav. VIII, 124 Seiten. 1959. Ganzleinen DM 16,—

Inhalt:

WALTHER ZIMMERLI, Die Weisung des Alten Testaments zum Geschäft der Sprache

ERNST FUCHS, Die Sprache im Neuen Testament

KARL LÖWITH, Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt

WILHELM SCHNEEMELCHER, Das Problem der Sprache in der Alten Kirche

ERNST KÄHLER, Der Niederschlag kirchengeschichtlicher Bestrebungen in der deutschen Sprache

DEDO MÜLLER, Die Sprache als Problem der Praktischen Theologie

HANS RUDOLF MÜLLER-SCHWEFE, Sprache und Liturgie

Ihr Buchhändler legt Ihnen diese Werke gerne vor.

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W 35

GERHARD KOCH

Die Auferstehung Jesu Christi

(Beiträge zur historischen Theologie 27)

1959. V, 338 Seiten. Brosch. DM 29,40

Die Arbeit stellt sich die Aufgabe, die Diskrepanz zwischen einer an den Heilstatsachen orientierten Theologie und der Existenztheologie dadurch zu überwinden, daß auf Grund einer neuen Interpretation von Ostern die Präsenz des Kyrios aufgewiesen und so die bestehende Antithese aufgehoben wird.

PIERRE PRIGENT

Apocalypse XII

Histoire de l'exégèse

(Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 2)

1959. IV, 154 Seiten. Brosch. DM 17,—

Anhand des 12. Kapitels der Apokalypse des Johannes wird der Gang der exegetischen Arbeit an diesem schwierigsten Buch des Neuen Testaments in den vergangenen 17 Jahrhunderten verfolgt. Die Untersuchung bietet damit eine Fülle Material für jeden heutigen Interpreten. (In französischer Sprache geschrieben.)

FRIEDRICH REHKOPF

Die lukanische Sonderquelle

Ihr Umfang und Sprachgebrauch

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 5)

1959. VIII, 106 Seiten. Brosch. DM 14,50

Die Passionsgeschichte des Lukas und daraus besonders die Perikopen Luk. 22, 21—23 und 47—53 werden eingehend sprachlich analysiert. Damit gelingt es, den Umfang und Sprachgebrauch der Sonderquelle genauer zu bestimmen.

ULRICH WILCKENS

Weisheit und Torheit

Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1,18—2,16

(Beiträge zur historischen Theologie 26)

1959. VI, 299 Seiten. Brosch. DM 28,70

Die Untersuchung entwickelt ein neues, auch für den praktischen Theologen wichtiges Verständnis von den beiden ersten Kapiteln des 1. Korintherbriefes. Um Paulus zu verstehen wird in historisch-kritischer Exegese zugleich die Position seiner korinthischen Gesprächspartner geklärt. Dabei ergeben sich wichtige religionsgeschichtliche Einblicke in die Zusammenhänge zwischen jüdischer und gnostischer Theologie.

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

SAMMLUNG TÖPELMANN

1. Reihe: Die Theologie im Abriß

1. Band: **Einführung in das Alte Testament.** Geschichte, Literatur und Religion Israels.
4., neubearbeitete Auflage. In Vorbereitung.

2. Band: **Einführung in das Neue Testament.** Bibelkunde des Neuen Testaments, Geschichte und Religion des Urchristentums. Von Rudolf Knopf, Hans Lietzmann und Heinrich Weinel.
Neuauflage in Vorbereitung.

3. Band: **Glaubenslehre.** Der evangelische Glaube und sein Weltverständnis. Von Horst Stephan.
3., neubearbeitete Auflage. XVI, 379 Seiten. 1941. DM 13,50

4. Band: **Ethik.** Von Wolfgang Trillhaas.
XVI, 464 Seiten. 1959. Ganzleinen DM 26,—

5. Band: **Konfessionskunde.** Die christlichen Kirchen und Sekten heute. Von Hermann Mulert †.
3., neubearbeitete Auflage unter Mitarbeit von K. Onasch, herausgegeben von Prof. E. Schott. XXII, 558 Seiten. 1956.
Ganzleinen DM 28,50

6. Band: **Grundriß der praktischen Theologie.** Von Otto Haendler.
XII, 391 Seiten. 1957. Ganzleinen DM 26,50

7. Band: **Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion.** Von Gustav Hölscher.
2., neubearbeitete Auflage. In Vorbereitung.

8. Band: **Religion, Kirche, Theologie.** Von Hermann Mulert †.
XII, 169 Seiten. 1931. Ganzleinen DM 5,50

9. Band: **Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus.** Von Horst Stephan.
2., neubearbeitete Auflage von Martin Schmidt. 1959. Im Druck.

2. Reihe: Hilfsbücher zum theologischen Studium

1. Band: **Katechetik.** Einführung in die Theologie und Technik des kirchlichen Unterrichts. Von Leonhard Fendt.
2., völlig umgearbeitete Auflage. VIII, 105 Seiten. 1951. DM 8,—

2. Band: **Neutestamentliche Zeitgeschichte.** Von Herbert Preisker.
Neuauflage in Vorbereitung.

3. Band: **Die Welt des Alten Testaments.** Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft. Von Martin Noth.
3., erweiterte Auflage. XVI, 320 Seiten. Mit 11 Textabbildungen und 4 Tafeln. 1957. Ganzleinen DM 20,50

4. Band: **Homiletik.** Theologie und Technik der Predigt. Von Leonhard Fendt.
VIII, 108 Seiten. 1949. Pappband DM 5,—

5. Band: **Einführung in die Liturgiewissenschaft.** Von Leonhard Fendt.
XII, 287 Seiten. 1958. Ganzleinen DM 24,—

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W 35

Sigla der in der Zeitschriften-Bibliographie zusätzlich aufgeführten Zeitschriften (sofern abgekürzt zitiert): **AmEcclRev** = American Ecclesiastical Review, Washington. **BJRylL** = Bulletin of the John Rylands Library, Manchester. **BVChrét** = Bible et Vie Chrétienne, Paris. **DownRev** = Downside Review, Bath. **ÉglThéol** = Église et Théologie. **ET** = Expository Times, Edinburgh. **HB** = Homiletica en Biblica, Den Haag. **HZ** = Historische Zeitschrift, München. **JBR** = Journal of Bible and Religion. **JQRev** = Jewish Quarterly Review, Philadelphia. **KD** = Kerygma und Dogma, Göttingen. **NedTheolTijd** = Nederlands Theologisch Tijdschrift, Wageningen. **NouvRevThéol** = Nouvelle Revue Théologique, Louvain. **PEQu** = Palestine Exploration Quarterly, London. **QuestLitPar** = Questions Liturgiques et Paroissiales, Louvain. **ScEccl** = Sciences Ecclesiastiques, Montreal. **Scholastik** = Scholastik, Freiburg/Br. **StimZeit** = Stimmen der Zeit, München. **SvenskExegÅrs** = Svensk Exegetisk Årsbok, Uppsala. **ThQu** = Theologische Quartalschrift, Tübingen. **VD** = Verbum Domini, München. **WZ Jena** = Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller-Universität Jena, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. **ZKTh** = Zeitschrift für Katholische Theologie, Innsbruck.

Beachten Sie die Prospektbeilagen der Verlage J. C. B. MOHR (Paul Siebeck), Tübingen *und* NEUKIRCHENER VERLAG

Vollständige Serien unserer

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT und

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT stehen ab Band I wieder zur Verfügung.

Lieferung von Einzelbänden nach Maßgabe der Bestände. Preis auf Anfrage.

VERLAG ALFRED TÖPELMANN / BERLIN W 35

Inhaltsverzeichnis

Seite

BULTMANN, RUDOLF, Adam und Christus nach Rm 5 145
TILL, WALTER, Das Evangelium der Wahrheit 165
SCHWEIZER, EDUARD, Der Menschensohn 185
CONZELMANN, HANS, Geschichte und Eschaton nach Mc 13 210
WINTER, PAUL, Marginal Notes on the Trial of Jesus, II 221
GRUNDMANN, WALTER, Fragen der Komposition des lukanischen »Reiseberichts« 252
JEREMIAS, JOACHIM, Die Muttersprache des Evangelisten Matthäus 270
WINTER, PAUL, The Holy Messiah 275
RÜGER, HANS PETER, Vier Aquila-Glossen in einem hebräischen Proverbien-Fragment aus der Kairo-Geniza 275
BORGEN, PEDER, The Unity of the Discourse in John 6 277
Zeitschriften-Bibliographie 279
ELTESTER, WALTHER, Nachwort 287

FRANZ LAU

Luther

151 Seiten. 1959. DM 3,60

(Sammlung Göschen Band 1187)

„... eine alles Wesentliche für Luthers Leben und Denken hervorhebende Darstellung, die von einer wirklichen Beherrschung der Quellen getragen ist und von den Ergebnissen der modernen Lutherforschung ausgeht. Man möchte wünschen, daß dieses Buch recht viele Leser findet.... Nachdem gerade in jüngster Zeit mehr Luther-Biographien und Darstellungen der Reformation von katholischer Seite erschienen sind als von evangelischer, ist es sehr zu begrüßen, daß hier ein evangelischer Kirchenhistoriker eine Darstellung von Luthers Leben und eine Deutung seiner Theologie geboten hat, die ein wirkliches Bekenntnis zur Sache der Reformation darstellt und somit recht eigentlich geeignet ist, auch das Gespräch zwischen evangelischer und katholischer Theologie über die Reformation zu fördern."

Prof. D. Peter Meinhold, in: Kasseler Sonntagsblatt

Unser Gesamtverzeichnis SAMMLUNG GOSCHEN steht kostenlos zur Verfügung.

WALTER DE GRUYTER & CO. · BERLIN W 35